Ph.pr.
634
d

Phil. pract. 634d Herbart

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36603576050014

<36603576050014

Bayer. Staatsbibliothek

Zur Lehre

von der

Freyheit des menschlichen Willens.

Briefe

an

Herrn Professor Griepenkerl

von

Herbart.

Göttingen 1836.
In der Dieterichschen Buchhandlung.

186. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Vorrede.

Zu Kants Zeiten bedurfte die Sittenlehre einer Reform; er unternahm dieselbe mit Ernst und Strenge. Der Erfolg war ausgezeichnet, doch bey weitem nicht vollständig. Schon Fichte wich von ihm ab; noch mehr Schleiermacher, der sich in seiner Kritik der Sittenlehre an Platon und Spinoza zugleich anzuschließen suchte.

Weder Platon noch Spinoza sind Freyheitslehrer im Kantischen Sinne; Spinoza ist sogar der strengste Fatalist. Kant dagegen foderte, als nothwendigen Glaubensartikel zum Behuf der Sittlichkeit und der Zurechnung, unter dem Namen Freyheit ein Vermögen, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen absolut von selbst anzufangen.*) Hievon wollte er weder die

*) Kants Kritik der reinen Vernunft, in der dritten Antinomie.

Wirklichkeit noch die Möglichkeit beweisen; sondern nur soviel, daß Natur der Causalität aus Freyheit wenigstens nicht widerstreite. *)

Gegen diese, vermeintlich zur Begründung der Sittenlehre nothwendige Behauptung hat schon längst der Verfasser sich erklärt. **) Man hat geglaubt, er müsse sich dadurch dem Spinozismus nähern; und hierin liegt der nächste Anlaß zur gegenwärtigen Schrift; welche, wenn sie mit der allgemeinen praktischen Philosophie verglichen wird, als ein kritischer Nachtrag zur letztern kann angesehen werden. Zu diesem Behuf bedarf das eingewebte Historische einer Ergänzung, die gleich hier Platz finden mag.

Zu allen Bewegungen der deutschen Philosophie seit Kant bildet die Wolffische Schule den Hintergrund; den man um desto weniger aus den Augen verlieren darf, da die Hauptschriften Kants, wie schon die Titel anzeigen, Kritiken sind, und eine Kritik ihrer Natur nach dasjenige als bekannt annimmt, was sie kritisirt.

Des Demonstrirens wegen verlangt Wolff,

---

*) Ebendaselbst, in der Auflösung der kosmologischen Ideen; III, am Ende.

**) Unter andern im Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, §. 107, 109; und in der Encyklopädie, Abschn. 2, Cap. 8.

man solle die Metaphysik der praktischen Philosophie voranschicken. Die praktische Philosophie zeige, wie in der Wahl zwischen Gütern und Übeln das Begehrungsvermögen zu lenken sey. Aber die Psychologie lehre, wie das Begehrungsvermögen beschaffen, und von den übrigen Seelenvermögen abhängig sey. Folglich entnehme die praktische Philosophie ihre Principien aus der Psychologie. Aehnliches gelte von der natürlichen Theologie und selbst von der Ontologie; die genannten Wissenschaften, Psychologie, natürliche Theologie und Ontologie seyen aber sämmtlich Theile der Metaphysik.*) Schlägt man nun in der empirischen Psychologie die Lehre vom Begehrungsvermögen nach: so findet man sich gleich Anfangs wegen des Begriffs der Vollkommenheit**) an die Ontologie verwiesen.***) Hier heißt es: Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno. Consensum vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum. Dicitur perfectio a scholasticis bonitas transscendentalis. Imperfectio est dissensus. Vocatur etiam malum. — Vita

*) Wolffii Logica, §. 92. 105.

**) Wolffii Psychol. empirica §. 510.

***) Wolffii Ontologia §. 503.

hominis, quatenus denotat complexum actionum liberarum, dicitur perfecta, si singulae ad communem quendam finem tendant, ad quem tendunt naturales. Inde nimirum oritur actionum liberarum cum inter se, tum cum naturalibus consensus. Atque in hoc consistit vitae humanae perfectio. — Actiones scelestae nec omnes inter se consentiunt, nec, si consentirent inter se, cum naturalibus animae ac corporis actionibus ad eundem finem generalem tendunt.

Dies führt am Ende auf das alte naturae convenienter vivere zurück; worüber schon die Stoiker und Epikuräer in den theoretischen Streit geriethen, was denn eigentlich die Natur des Menschen sey?

Es gehört zu den größten Verdiensten Kants, daß er die Grundlegung zur praktischen Philosophie aus dem Kreise der Naturfragen gänzlich herausgehoben hat.

Daß dagegen der Spinozismus, weit entfernt für sich allein zu stehn, wesentlich mit der vorkantischen Ansicht der Schulen zusammenhänge, ist schon im ersten Bande der Metaphysik nachgewiesen worden.

Wolff unterscheidet, auf das zuvor Angeführte sich stützend, wahre und scheinbare Voll-

kommenheit; anschauliche Erkenntniß der einen oder der andern heißt bey ihm voluptas; das Gegentheil taedium. Er beruft sich dabey auf den Cartesius, als den Erfinder dieser Definition; woraus man um so mehr auf die Verwandtschaft mit Spinoza schließen kann. Vom Cartesius führt er an: Diserte profitetur, quamlibet voluptatem ex magnitudine perfectionis eam producentis metiendam esse. *) Eine voluptas insignis soll aus der deutlichen Erkenntniß (ex distincta rerum cognitione) hervorgehen. **) Ferner: ex quo voluptatem percipimus, placet; quod placet, dicitur pulchrum, quod displicet, deforme. Bonum est, quicquid nos statumque nostrum perficit. Allein es giebt eine voluptas apparens, in Folge der perfectio apparens; daher: bonum nequit iudicari ex eo, quod voluptatem inde percipiamus.

Näher vorbereitend zur Freyheitslehre wird die vernünftige Begierde aus der deutlichen Vorstellung eines Guts hergeleitet; diese vernünftige Begierde heißt Wille. Der zureichende Grund eines Wollens oder Nicht-Wollens heißt ein Mo-

*) Wolffii psychologia empirica. §. 516.
**) ibid. §. 532.

tiv; ohne solchen Grund giebt es kein Wollen; *) und: quam primum nobis distincte aliquid repraesentamus tanquam bonum, quoad nos, idem volumus. **) Das ist der Determinismus Wolffs. Ihn zu erläutern dient das bekannte Gleichniß der Wage, welches zwar nicht zu weit soll ausgedehnt werden; allein Wolff sagt selbst: similitudo consistit in eo, quod non minus in libra, quam anima, dentur tres status diversi; quorum unus per se inest, aut in eo casu, quo rationes ad utramque mutationem sunt aequipollentes; et quod ex primo non sequatur reliquorum unus nisi posita ratione sufficiente. ***)

Unmittelbar hierauf folgt das Capitel von der Freyheit. Voluntas et noluntas non potest cogi: nulla enim vi externa effici potest, ut aliquid nobis videatur bonum vel malum. Veränderung der Motive, und hiedurch Veränderung des Wollens wird aber angenommen. Man muß den Gegenstand des Begehrens erst kennen; der Geist bestimmt sich nach den Motiven; doch bezeugt die Erfahrung,

*) ibid. §. 889.

**) ibid. §. 891.

***) ibid. §. 925.

daß wir bey zureichenden Motiven, das Begehren abändern können, wenn aus einem andern Grunde es uns besser scheint, das Handeln zu unterlassen als zu vollziehen. *) Der Geist bestimmt sich selbst zum Wollen und Nichtwollen, gemäß den Motiven. Spontaneität ist das innere Princip, sich zum Handeln zu bestimmen; sie wird, dem Wortsinne nach (unentschieden ob mit Recht) auch unbeseelten Dingen, z. B. dem Feuer, und den Thieren zugeschrieben. **) Dem Geiste kommt sie wahrhaft zu; er will nur deshalb, weil ihm der Gegenstand gefällt. Ungern thun wir, was, an sich betrachtet, uns misfällt. (Man erinnere sich aber hier der obigen Bestimmung des placere aus der voluptas.)

Endlich: animae libertas est facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, qnod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinata sit. Ad libertatem adeo requirimus volitionum et actionum, quas volumus, contingentiam; intelligentiam obiecti appetibilis, vel aversabilis; spontaneitatem ac lubentiam. Habemus hic notionem libertatis, qualem nobis suggerit experientia. — Libertas animae

---

*) ibid. §. 931.

**) ibid. §. 933.

non consistit in facultate sese sine motivis, immo contra motiva sese determinandi.

Bey diesen kurzen Notizen muß es hier sein Bewenden haben. Die Vergleichungen mit dem was im Buche folgt, werden sich dem Aufmerksamen von selbst darbieten. Man wird ohne ausdrückliche Erinnerung Anlaß finden, an den consensus in varietate zurückzudenken, der auf etwas Richtiges deutet, aber es nicht darstellen kann, weil das in älterer Zeit gewöhnliche Streben nach den höchsten logischen Abstractionen nicht in den gehörigen Schranken gehalten war.

Daß Wolff im Wesentlichen über die Freyheitsfrage mit Leibnitzen zusammenstimmte, ist bekannt genug; und erhellt schon hinreichend aus folgenden Worten Leibnitzens: *)

Le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux agens et aux patiens. Ils ont besoin d'une raison suffisante de leur action, aussi bien que de leur passion. — Les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutot l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi vouloir, que

---

*) Collection of Papers, which passed between Leibnitz and Clarke Fifth Paper. 14. 15.

l'esprit prefere quelques fois les motifs foibles aux plus forts; et même l'indifferent aux motifs; c'est separer l'esprit des motifs, comme s'ils etoient hors de lui, (comme le poids est distingué de la balance); et comme si dans l'esprit il y avoit d'autres dispositions pour agir, que les motifs, en vertu desquelles l'esprit rejetteroit où accepteroit les motifs. Au lieu que dans la verité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions precedentes. Ainsi si l'esprit preferoit l'inclination foible à la forte, il agiroit contre soi même, et autrement qu'il est disposé d'agir.

Nach so deutlichen Erklärungen sollte man glauben, die Sache wäre wirklich klar, und über jeden möglichen Streit hinweg.

Allein zwey starke Gründe, unter sich von sehr verschiedener Art, wirkten zur Erneuerung der Zweifel; ein praktischer und ein theoretischer. Der praktische lag darin, daß in dem Vorstehenden der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Klugheit verdunkelt war. Denn Wolffs voluptas vera und voluptas apparens mochte den Unter=

schied zwischen Klugheit und Unklugheit darbieten; aber die Sittlichkeit lag offenbar in einem ganz andern Gebiete. Wo sollte man dies Gebiet suchen? — Kant wendete sich an die logische Allgemeinheit. Man suchte immerfort im Kreise theoretischer Betrachtung; man begriff nicht, daß man diesen Kreis ganz verlassen mußte. — Hiemit vereinigte sich eine zweyte Ursache des erneuerten Streits. Kant erklärte als Idealist die Formen der Erfahrung für Einrichtungen des menschlichen Geistes. Der Causalbegriff wurde eine Kategorie; diese sollte nur für Erfahrungsgegenstände gelten. Hiemit sonderte sich ein Gebiet für theoretische Gedanken außerhalb des, auf Erfahrung und aufs Zeitliche beschränkten, theoretischen Wissens. Mochte also der Causalbegriff das Wissen beherrschen: ein Wille ohne Motive, als ein wenigstens möglicher Gedanke, hatte noch Platz im übersinnlichen Reiche. Man hatte den Satz des zureichenden Grundes jetzt hinter sich; Kants unzeitliche transscendentale Freyheit schwebte über Zeit und Raum.

Hätten nun die Nachfolger sich wenigstens mit Kants Pünctlichkeit am kategorischen Imperative vestgehalten, so wäre der Streit nicht hoffnungslos verworren. Aber schon Reinhold, nachdem er Stoff und Form in jeder Vorstel-

lung unterschieden hatte, reimte darauf zwey Triebe, einen eigennützigen, der sich auf empfindbaren Stoff, und einen uneigennützigen, der sich aufs Realisiren der bloßen Vernunftform beziehen sollte. Dies Realisiren heißt bey ihm sogar das Object des rein vernünftigen Triebes *); während Kant, mit dem er doch übereinzustimmen meinte, ausdrücklich gelehrt hatte: „Alle praktischen Principien, die ein Object des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch, und können keine praktischen Gesetze abgeben.“ **) Reinhold muß also an die Präcision des Kantischen Ausdrucks wenig geglaubt haben. Noch schlimmer machte es Fichte; der in seiner Sittenlehre mit gewohnter Dreistigkeit verkündigte: „es ist gegenwärtig unser Vorsatz, die Lehre von der Freyheit mit Kurzem ins Reine zu bringen“; ***) daß hiezu eine historische Darstellung früherer Lehren die erste Bedingung sey, fiel ihm nicht ein; und Anderer Philosopheme richtig aufzufassen, war nun einmal nicht seine Sache. Zwey Triebe, einen Naturtrieb und ei-

*) Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 569.

**) Kants Krit. der praktischen Vernunft §. 2.

***) Fichtes Sittenlehre S. 171.

nen höhern, *) nahm er aus Reinholds Erbschaft an; obgleich aber dem höhern Triebe die Nichtbestimmtheit durch ein Object, nach Kantischer Weise bleiben sollte, wurde doch als Resultat der Vereinigung beyder Triebe gefodert: objective Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freyheit, „absolute Unabhängigkeit von aller Natur" ist, — ein unendlicher, nie zu erreichender Zweck, der gleichwohl anzeigen sollte, wie gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich anzunähern. „In dem Kantischen „Satze, nach welchem die Maxime des Wollens „zur allgemeinen Gesetzgebung taugen soll, ist „nur von der Idee einer Übereinstimmung die „Rede; diese Idee aber soll man suchen zu rea„lisiren, und man hat zum Theil zu handeln, „als ob sie realisirt wäre. Der Kantische Satz „ist nur heuristisch; er ist gar nicht Princip, son„dern nur Folgerung aus dem wahren Princip, „dem Gebote der absoluten Selbstständigkeit der „Vernunft." **) — „Die Selbstständigkeit, un„ser letztes Ziel, besteht darin, daß alles abhän„gig ist von mir, und ich nicht abhängig von „irgend etwas; daß in meiner ganzen Sinnen-

---

*) A. a. O. S. 167. und an mehrern Stellen.

**) A. a. O. S. 311.

„welt geschieht, was ich will, schlechthin und „bloß dadurch daß ich es will, gleichwie es in „meinem Leibe, dem Anfangspunkte meiner abso= „luten Causalität, geschieht. Die Welt muß mir „werden, was mir mein Leib ist." *) Indem nun dies genauer dahin bestimmt wird, daß nicht die Selbstständigkeit des Individuums, sondern der Vernunft überhaupt gemeint ist, **) entstehen Foderungen einer kirchlichen, bürgerlichen, gelehr= ten Verbindung, von denen wir nur im Allge= meinen bemerken können, daß hiemit das Rein= holdische Realisiren eines Objects zu einer viel= gespaltenen, weiten und breiten Ausdehnung ge= langt, wodurch die Kantische objectlose Freyheit gänzlich in Schatten gestellt, und dagegen eine große Menge von Gegenständen, welche der sittliche Wille herbeyschaffen und besorgen soll, angezeigt wird. Kann man sich wundern, wenn bald dar= auf ein Anderer kam, der diese Gegenstände als Güter im sittlichen Sinne bezeichnete? Schlei= ermacher kam; er überlegte ausführlich, welche Form der Sittenlehre den Vorzug verdiene, ob die, welche von Pflichten, von Tugenden, oder von Gütern ausgehe? Er bemerkte richtig, daß

*) A. a. O. S. 304.

**) A. a. O. S. 307.

dem Tugendbegriffe die Einheit, dem Begriffe der Pflichten — folglich auch der sittlichen Gesetze, — die Mannigfaltigkeit zukomme. Damit war die Rede von Einem, und zwar ursprünglichen Sittengesetze, am Ende; aber der eigentliche Grund der Verlegenheit, welche in den verschiedenen Versuchen, die Sittenlehre zu begründen, sichtbar wird, war nicht erkannt, viel weniger gehoben. Schleiermacher suchte eine Reduction der verschiedenen Formen auf einander. Ohne jene ersten beyden zu verwerfen, erklärt er doch sich vorzugsweise für den Begriff der Güter, der allein kosmisch sey.*) Der Kantischen Freyheitslehre war die Spitze abgebrochen, als Reinhold und Fichte von Objecten des reinen Triebes redeten; auch erklärte Schleiermacher, der Freyheitslehre nicht zu bedürfen.**) Dagegen wurde von ihm Spinoza herbeygerufen; das suum utile quaerere fand wieder eine Stelle, ungeachtet der strengen Kantischen Verbannung des Eudämonismus. Geziemt es der praktischen Philosophie, solchergestalt im Kreise herumgetrieben zu werden?

Ungeachtet des Abweichenden zieht sich indes-

---

*) Schleiermachers Kritik der Sittenlehre S. 440.

**) A. a. O. S. 10.

sen doch Ein Faden seit Kant durch die verschiedenen Lehrmeinungen der Späteren hindurch; sie wollen Gemeinschaft. Welche Gemeinschaft denn? Ist es Gemeinschaft des Genusses oder des Leidens? Der Gesinnung oder der Werke? Des Irrthums oder der Wahrheit? Gemeinschaft der Waffen? Etwa damit „die Welt mir werde, was mir mein Leib ist„? Oder Gemeinschaft der Ordnung, des Friedens, des Rechts, der Achtung, der Liebe? Kurz: wo liegt das Löbliche der Gemeinschaft? Etwa in ihrer Größe, in der Weite, in der Anzahl der Glieder? Liegt sie im Umfange; in der Entfernung; oder in der Dichtigkeit und Concentration? — Um Fragen dieser Art zu beantworten oder zurückzuweisen, bedarf man der praktischen Ideen. Der bloße Begriff der Gemeinschaft, so lange nicht bestimmt wird: welche Gemeinschaft? ist leer; er wartet gleichsam auf die Bestimmungen, welche ihm sollen gegeben werden; denn alles Mögliche läßt sich in ihn hineinlegen. Aber gerade an die Leerheit war man gewöhnt durch Kant, der die leere Form der Gesetzlichkeit zum Inhalte des obersten Sittengesetzes gemacht, und gemeint hatte, die Tauglichkeit einer Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung werde sich wohl hintennach finden, wenn sich zeige, ob sie in der Anwen=

dung nicht auf Widersprüche führe. Darin ist noch die oben angeführte Wolffische Frage nach dem consentire zu erkennen. Kants Gemeinschaft war die des Gesetzes; und obgleich er den Gebrauch des Güterbegriffs für die Moral verbot, so hatte er doch eine Maxime der erlaubten Zueignung für die Rechtslehre. Man blieb also in seinem Gedankenkreise, indem man, gegen ihn disputirend, oder gar in der Einbildung, er sey schon antiquirt, über Gemeinschaft und Aneignung verfügte, als ob hier die ersten, ursprünglichen Werthbestimmungen zu treffen wären; und als ob man ein geschlossenes Ganzes in theoretischer Kenntniß vor sich liegen sähe, innerhalb dessen die Gemeinschaften und Aneignungen zu verzeichnen wären. Die Gemeinschaft des höchsten Gutes fand man schon, dem Namen nach, bey Spinoza; dessen Lehre freylich manche würdige und urtheilsfähige Männer höchst entschieden zurückgestoßen hatte! Anstatt aber dieser unleugbaren Thatsache auf den Grund zu gehn, hielt man sie für Nachwirkung eines alten Vorurtheils. Da sich die Person sehr leicht entschuldigen ließ, glaubte man auch die Lehre leicht zu deuten; überdies gab es Auctoritäten, auf die man sich stützen konnte. —

Was aber die Fichtesche Freyheitslehre anlangt,

so ist sie so bunt als möglich. Man findet hier nicht bloß Freyheit als unerreichbares Ziel, wie vorhin angeführt, sondern gleich Anfangs bildet das Wollen — ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst — die rein objective Grundlage des Ich, in welcher vorgeblich das Denken ganz aus dem Spiele bleibt *); späterhin soll es ein Zwillingspaar von Reflexionen geben, die erste auf den Naturtrieb, die zweyte gerichtet auf jene erste, mit Abstraction vom Naturtriebe, damit nichts übrig bleibe, als die reine absolute Thätigkeit, „und diese allein ist das eigentliche wahre Ich", dergestalt daß jenes reelle Selbstbestimmen seiner Selbst durch sich seblst, wobey alle Reflexion bey Seite gesetzt war, ganz unnütz, ganz verschwunden, und wie es scheint vergessen ist. Aber zweyerley neue Freyheiten sind dennoch gewonnen, eine formale, „die durch sich selbst die Tendenz der Natur fortpflanzt,', und eine materiale, welche gewonnen wird durch einen Trieb, sich dem Naturtriebe zuwider, ja ohne alle Beziehung auf ihn" zu bestimmen **), wodurch wiederum für die zu erklärende Ichheit

---

*) Fichtes Sittenlehre S. 14, 15. Zu vergleichen ist des Verfassers Metaphysik §. 324.

**) Fichte Sittenlehre S. 177.

der Naturtrieb überflüssig, die Freyheit aber, die aus einem Triebe entstehn soll, in der That völlig widersinnig wird. Oder soll man etwa sagen; wie das Saamenkorn einen Trieb hat zu wachsen, so hat das Kind des Menschen einen Trieb zur Freyheit? — Die Unbegreiflichkeit der Freyheit wird weiterhin nicht bloß eingestanden, nicht bloß gefodert, sondern auch dadurch noch vermehrt, daß, ungeachtet im Vorigen der Triebe so viel erfunden wurden, als man brauchte, doch eine unglückliche Trägheit, Feigheit und Falschheit zum Vorschein kommt (natürlich um das Böse zu erklären,) wobey es nöthig wird, die Triebe sämmtlich aus der Freyheit wegzulassen, auch die Freyheit nicht in diese oder jene Reflexion hinein, sondern in den Aufschwung von einer zur andern, in einen Act zu verlegen *). „Aus dem vorausgesetzten Reflexions„puncte läßt die Maxime sich theoretisch ableiten. „Aber daß der Mensch auf diesem Reflexions„puncte stehen bleibt, ist nicht nothwendig, son„dern hängt ab von seiner Freyheit. So lange „ich in dem höhern Reflexionspuncte noch nicht „stehe, ist er für mich nicht da; ich kann sonach „von dem, was ich sollte, keinen Begriff haben,

*) A. a. O. S. 238 und anderwärts.

„ehe ich es wirklich thue. — Es läßt sich vor„hersehen, daß der Mensch auf den niedrigen Re„flexionspuncten eine Zeit lang (wie lange wohl?) „verweilen werde, da es schlechthin nichts „giebt, das ihn höher treibe." Wozu denn vorhin der Trieb nach Freyheit um der Freyheit willen? *) — Die Antwort ist leicht: darum, weil sich psychologische Betrachtungen während des Schreibens aufdrangen, die man nicht durchzuführen verstand. Die Inconsequenz geht soweit, daß endlich gar von einer „Bildung für die Möglichkeit des Gebrauchs unserer Freyheit" **) durch Einwirkung der Gesellschaft auf uns, ja von Mustern die Rede ist, welche mit der Achtung zugleich Lust einflößen, dieser Achtung sich selbst würdig zu machen. So soll gewonnen werden, was fehlt, nämlich: Bewußtseyn und Antrieb. „Wer die eigne Freyheit auch dann noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen." ***) Umgekehrt: wer einmal von der absoluten Freyheit so viel hat fallen lassen, daß er sich Bewußtseyn und Antrieb durch Muster geben läßt, — welches eine sehr starke Zu-

*) A. a. O. S. 178.

**) A. a. O. S. 240.

***) A. a. O. S. 270.

gänglichkeit für Causalverhältnisse, nebst den Zeitbestimmungen, wann sie eintreten, voraussetzt, und zwar für solche, die nicht auf der Oberfläche der Erscheinungen, nach Kant, stehen bleiben, sondern ins Innerste eindringen, — wer schon so weit in die Psychologie, wider seinen Willen, hineingerathen ist: der suche nun mit gutem Willen in der Psychologie weiter vorzudringen; anders ist ihm nicht zu helfen.

Aber als ob Fichte Alles vollends hätte verwirren wollen, zieht er auch noch die Prädestination in seine Freyheitslehre hinein. „Die Prädetermination kann nicht wegfallen, außerdem ist „die Wechselwirkung vernünftiger Wesen nicht erklärbar; aber die Freyheit kann „eben so wenig wegfallen.“ Wie hilft er sich? „A priori ist keine Zeit. Es ist nicht bestimmt, „daß ich die Ereignisse so oder so in der Zeit „auf einander folgen lasse. Was ich erfahren „werde, ist bestimmt, nicht von Wem. — Es „liegt für die gesammte Vernunft ein unendlich „Mannigfaltiges von Freyheit und Wahrnehmung „da; alle Individuen theilen sich darin.“ *) Woraus denn folgt, daß die Früher-Gebornen den Vortheil der Auswahl haben; die Späteren kön-

*) A. a. O. S. 303.

nen wählen unter dem was übrig geblieben ist. Es scheint fast, Fichte habe vergessen, daß er es der Consequenz seiner Lehre schuldig war, die Trennung der Individuen nicht von der Zeitlichkeit loszureißen; und daß er nicht etwa die nach einander in die Erscheinung eintretenden Individuen alle zugleich konnte in den allgemeinen Glückstopf greifen lassen; am wenigsten bevor sie die Reflexionspuncte, von welchen aus die Maximen nothwendig seyn sollen, schon erreicht hatten. Wollte er vielleicht auch jedes Individuum Zeit und Ort seiner Geburt frey wählen lassen? Oder dachte er gar nicht an die nöthigen Gelegenheiten zum Handeln, als er schrieb: „Alle freyen Handlungen sind von Ewigkeit her „prädestinirt; aber die Zeit, in welcher etwas „geschehen wird, und die Thäter, sind nicht prä„destinirt?“ Eine Ansicht von den Handlungen, als wären es Kleider, welche der Eine oder der Andere anziehen könnte. Kurz, man sieht, daß in Fichtes Sittenlehre über die Freyheit, als über ein Lieblingsthema, ist phantasirt worden; wobey in der Folge die Variationen nicht ausbleiben konnten.

Über den bald darauf erneuerten Spinozismus ist kaum nöthig, etwas Allgemeines voranzuschicken. Eine Naturansicht, die sich durch ihre

Universalität empfiehlt, und die sich für Theologie hält, mag für eine sehr aufgeklärte Theologie gelten; aber dem Spinozismus fehlt das, was jede Religionslehre ursprünglich in sich tragen muß, und was ihr durch keine Nachhülfe kann beygebracht werden. Abgesehen von allen speculativen Irrthümern, fehlt dem Spinozismus die moralische Wärme und Würde.

Erster Brief.

Lassen Sie Sich einmal gefallen, mein theurer Freund, etwas Wissenschaftliches in Briefform zu lesen. Zwar auf ein Beyspiel, das Sie mit allzugroßer Güte Selbst gegeben haben, darf ich mich bey Abhandlung eines alten Streitpuncts nicht berufen; vielmehr muß ich bey Ihrer Ästhetik mich entschuldigen, die jedes Ding nur in der ihm zukommenden Weise, also Wissenschaftliches nur in schulgerechter Form, sehen will. Allein die Entschuldigung liegt nicht weit. Oder möchten Sie mir die Frage beantworten, in welches Fach die Freyheitslehre eigentlich gehöre? Ist sie bloß moralisch, oder zugleich metaphysisch? Ist sie rein theoretisch, oder auch praktisch? Jedenfalls treibt sie sich überall in Büchern und Gesprächen herum; wir beyden aber, Sie und ich, pflegen dieselbe im pädagogischen Sinne zu berühren;

während die Meisten gerade daran, daß hiebey nothwendig auf Erziehung Rücksicht genommen werden muß und soll, am wenigsten denken. Hiemit errathen Sie ohne Zweifel schon den Grund, weshalb ich nicht bloß den Gegenstand, der keine ausschließende wissenschaftliche Stelle hat, der überdies immer von neuem, als ob er keiner Entscheidung fähig wäre, besprochen wird, — in die leicht bewegliche briefliche Mittheilungs-Weise hineinziehe: sondern auch gerade Sie, den langjährigen praktischen Erzieher, mir fortwährend vergegenwärtige; nämlich damit Sie mich hüten mögen, ins Disputiren gegen solche Irrthümer, die einem denkenden Pädagogen gar nicht ankleben können, mich allzu weit zu vertiefen.

Doch es giebt einen nähern Anlaß, als bloß die Sorge, Pädagogik gegen falsche Freyheitslehren zu schützen, welcher mich bestimmt, auf den vielfach behandelten Gegenstand zurückzukommen.

Eine mir sehr unwillkommene Ähnlichkeit des Spinozismus mit meinen Untersuchungen ist neuerlich hervorgehoben worden, und zwar in einem Buche, das Sie, glaube ich, in seiner Art gut finden werden. Herr Romang, der Schule Schleiermachers angehörig, der „über Willensfreyheit und Determinismus" mit nicht unbedeutender Gelehrsamkeit geschrieben hat, benutzt, um

seine Meinung vorzulegen, als Motto die Worte des Spinoza: ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Er benutzt gelegentlich auch einige Stellen meiner Psychologie über Zurechnung und über die Möglichkeit sittlicher Bildung (S. 171, 172, 174 seiner Schrift,) auf eine Weise, wogegen ich nichts einwenden darf; da ich wenigstens kein strenges Recht habe zu fodern, man solle in solchen Fällen meine praktische Philosophie zu Rathe ziehn, ohne die nun freylich Niemand in den wahren Zusammenhang meiner Untersuchungen eindringen wird. Aber an einem andern Orte, wo vorzugsweise von Leibnitzen die Rede ist, wird mir die Ehre zu Theil, mit diesem in eine Berührung zu gerathen, die einer Beschuldigung ähnlich sieht. Sie erinnern Sich wohl, daß man Leibnitzen den Vorwurf gemacht hat, mit dem berüchtigten Spinoza habe er nicht wollen befreundet erscheinen *). Herr Romang nun schreibt S. 72: „Andre, wie z. B. „Leibnitz, dieser hohe Ruhm des deutschen Na„mens, haben sich in ihrer Speculation auf Sätze „führen lassen, welche keine von dem Spinozi„stischen Determinismus wesentlich verschie-

*) Spinozae opera ed. Paul. Vol. II. pag. 674.

„dene Deutung zu erlauben scheinen, obgleich „sie hartnäckig versichern, in Ansehung „der sittlichen Dinge zu einem solchen Verständ„niß nicht berechtigt zu haben. Was hier über „Leibnitzen bemerkt worden, das möchte woh „auch auf eine neuere Philosophie seine Anwendung „finden, und sehr offen, obgleich nicht in weit„läufigen Ausführungen, bestreitet H. die soge„nannte transscendentale Freyheit.“

Also offen gegen Kant; — wie denn gegen Spinoza? Sind meine Äußerungen über Spinoza im ersten Bande meiner Metaphysik etwan versteckt? —

Herr Romang hat freylich, wie es scheint, nur meine Psychologie vor Augen gehabt. Eben darum wollen wir diesen Schriftsteller für jetzt nicht weiter behelligen. Er hat nur ausgesprochen, was schon Mancher mag gedacht haben; Spinoza redet gegen die Freyheit, ich erkläre mich auch dagegen — nämlich gegen die Kantische transscendentale Freyheit; also muß doch wohl irgend eine Ähnlichkeit zu finden seyn, wenn nicht etwa das Wort Freyheit hier in verschiedenem Sinn — erst von Spinoza, dann von Kant, und diesem entgegen auch von mir, — ist gebraucht worden.

Eine polemische Abhandlung würde nun von dem Sinne der Worte beginnen. Sie würde z.

B. in Ansehung jenes von Spinoza entlehnten Mottos fragen: was heißt Natur eines Dinges, das durch bloße, in ihr liegende Nothwendigkeit existirt? Wiefern kann ein solches, nicht von außen bestimmtes, Ding, frey oder unfrey genannt werden? Was heißt bestimmt werden zum Handeln; und welches Handeln, äußeres oder inneres, mag wohl gemeint seyn, wenn das Ding, das allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird, eben deshalb ein Freyes seyn soll? Etwan die Drehung jener berühmten Magnetnadel, der man Bewußtseyn beylegt, damit sie sich einbilde frey zu seyn, weil sie wissend, wenn auch mit innerer Nothwendigkeit, sich gen Norden und Süden wendet: — wobey der Erd-Magnetismus mag vergessen werden, um das Beyspiel ja nicht zu entkräften! Schwerlich möchte heut zu Tage Jemand das: ea res libera dicetur, einräumen, wenn man auch noch so spinozistisch in Ansehung des Drehens und des Wissens vom Drehen den Satz vesthielte: ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum. Die Nothwendigkeit des Drehens möchte immerhin bloß in der Nadel liegen: man würde dennoch ausgelacht werden, wenn man wegen solcher Nothwendigkeit die Nadel frey nennte. Auch jenes bloß begleitende Bewußtseyn würde nichts helfen, wenn es auch zur wirklichen Drehung

eben so genau paßte, wie bey Spinoza die res cogitans zur res extensa. Wir reden ja von der Freyheit des **Willens**! Der Wille aber ist ein inneres Handeln, und die ganze Frage von der Freyheit kommt nur deshalb in Betracht, weil wir den eigentlichen Werth des Menschen in seinem Willen suchen. Wir sprechen mit Kant:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, „was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. „Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder „Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, „sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und „wünschenswerth; aber sie können auch äußerst „böse und schädlich werden, wenn der Wille, „der von diesen Naturgaben Gebrauch machen „soll, und dessen eigenthümliche Beschaffenheit „darum **Charakter** heißt, nicht gut ist.“ *)

Spinoza dagegen spricht: Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum, quantum fieri potest, per-

*) Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; gleich im Anfange.

ficiamus; in eius enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet. *) Dem gemäß kennt er kein größeres Übel, als die servitus humana, die in den Affecten besteht, und dieser gegenüber sucht er die libertas humana in der Stärke des Erkennens. Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere. Est ergo hic intelligendi conatus primum et unicum virtutis fundamentum. **) Hiemit ist sein Freyheits- und Tugendbegriff hinreichend bestimmt, damit wir uns ohne Weiteres und ohne Rückkehr von ihm lossagen. Oder wenn wir später zu ihm zurückkehren, so geschieht es nicht, um uns ihm anzuschließen, sondern um seine Blöße ins Licht zu stellen.

Was also vorhin von einer Ähnlichkeit mit Spinoza bemerkt wurde, das ist rein zufällig; und im sittlichen Sinne kaum vorhanden. Aber es springt in die Augen, wie das eingebildete intelligere, welches bekanntlich auf den alten vorkantischen Dogmatismus gerichtet ist, sich durch die Vernunftkritik mußte gedrückt finden; und weshalb es zur Angelegenheit der Spinozisten wurde, sich von der Zucht der Kritik zu befreyen. Des-

*) Tractatus theol. polit. cap. 4.

**) Ethica pars 4, prop. 26.

halb nämlich, weil bey Spinoza kein besserer Begriff von der Tugend zu finden war, als dieser, der das suum utile quaerere ins intelligere übersetzt. Der Mangel an moralischer Einsicht lag den speculativen Fehlern zum Grunde.

Jedoch ich erinnere mich, an Wen ich schreibe. Sie, mein theurer Freund, werden mir zwar nicht verdenken, daß ich die scheinbare Gemeinschaft mit dem, heutiges Tages hochgepriesenen, Spinoza zurückweise. Aber mit eintöniger Polemik darf man Ihnen nicht kommen. Bey einem vielbesprochenen Gegenstande soll man sich hüten, daß man nicht langweilig werde; und bey einem solchen, der ohne Ende wird besprochen werden, soll man nicht die Miene annehmen, ihn abmachen zu können, sondern auf den Stand derjenigen Studien hinweisen, von deren Fortführung und Zusammenfassung die definitive Sentenz dereinst zu erwarten ist. Nun wohl! Wir wollen uns umsehn nach mancherley Richtungen; wir wollen gesprächsweise, ohne etwas zu erschöpfen, mancherley berühren, mancherley sammeln und bemerken, was sich auf den Streitpunct bezieht; — ich werde nicht verhehlen, was ich denke, — aber auch nicht einseitig darstellen, wo gerade Vielseitigkeit der Betrachtung das höchste und dringendste Be-

dürfniß ist; also nicht etwan die Güte, die Sie für meine Schriften an den Tag gelegt haben, dazu misbrauchen, daß diese zu Gegenständen erhoben würden, über welche sich ein Commentar oder eine Vertheidigung schreiben ließe.

Der Gegenstand, den Sie hoffentlich mit mir betrachten wollen, ist die Freyheit des Willens. Sie sind gewohnt zu fodern, daß die Gegenstände in der Philosophie nicht beliebig aus der Luft gegriffen, auch nicht mit künstlicher Dialektik wie Personen in Romanen und Novellen unvermerkt herbey geführt, und, wo sie Bedeutung erlangen, als alte Bekannte begrüßt werden, die, eben weil sie schon da sind, auch ein Recht haben da zu seyn. Vielmehr verlangen Sie, daß man Ihnen die Gegenstände der Betrachtung im Gegebenen nachweise; also in demjenigen, was vor allem Anfange des Philosophirens schon vorgefunden wird.

Hier nun setzt mich die Freyheit des Willens in einige Verlegenheit. Denn sie wird ja bezweifelt, wohl gar geleugnet; und ein solches Schicksal pflegt ein offenkundiges Factum doch nicht zu haben. Kant selbst wagt nicht, sie als ein Gegebenes zu behandeln; sondern sie ist ihm ein praktisches Postulat; als solches steht sie bey ihm zwischen der Unsterblichkeit und dem Daseyn Got-

tes.*) Seine ganze Überzeugung von der Freyheit beruht auf dem kategorischen Imperative. Was gegen diesen kann gesagt werden, (und bekanntlich ist dessen nicht wenig!) das schwächt auch den Glauben an die Freyheit; zum mindesten im Sinne Kants; von dem doch in neuerer Zeit die philosophische Rede von der Freyheit ausgegangen ist.

Aber der große Beyfall, welchen die Kantische Lehre gerade in diesem Puncte erlangt hat, die Ängstlichkeit, womit Diejenigen leise aufzutreten pflegen, die hierin von derselben abweichen; die vermehrte Dreistigkeit, womit Fichte, eben während er sie über ihre Gränzen hinaus trieb, sein Sittengesetz verkündigte:

„Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwen-
„dige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre
„Freyheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestim-
„men sollte", **)

dies sind Facta, mit denen sich unzählige bekannte Thatsachen, die außerhalb der philosophischen Schulen am Tage liegen, sehr leicht zusammenstellen lassen. Das Wort Freyheit klingt in den Gemüthern der Menschen wieder, wie kaum irgend

---

*) Kritik der praktischen Vernunft, S. 238.

**) Fichtes System der Sittenlehre S. 66.

ein anderes Wort; dabey liegt unfehlbar etwas zum Grunde, das man als ein Gegebenes annehmen kann.

Der Wille der Menschen, die sich unfrey fühlten, stand unter irgend einem Drucke; das Wort Freyheit lüftet diesen Druck; die unmittelbare Folge ist ein Wohlgefühl, noch ehe sich eine Gelegenheit zum Genusse, zum Vergnügen, zum Handeln, darbietet. Kann denn ein bloßes Wollen, noch ohne Gewolltes, den Menschen so wohl thun? Können große Denker dies bloße Wollen, ohne Gegenstand, so hoch erheben? Das mag wunderbar scheinen; aber unverkennbar trifft eben dies zusammen mit dem Kantischen kategorischen Imperative. Sobald irgend ein Gegenstand den Willen bestimmt, klagt ihn Kant der Heteronomie an;' der freye Wille soll unabhängig von jedem Objecte der Maximen, in der bloßen gesetzgebenden Form der letztern, seinen einzigen Bestimmungsgrund finden. So sagt die Hauptstelle bey Kant.*)

Kennen denn auch die Menschen ein Wollen ohne Object? Oder bilden sie dergleichen sich nur ein, als ein Glück oder als einen Ruhm, der in unerreichbarer Ferne schwebe, wie ein Feenschloß?

---

*) Kritik der praktischen Vernunft §. 6.

Fichte erinnert sehr bestimmt: wir können nichts thun, ohne ein Object unserer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben *). Auch ist an sich klar, daß, wo ein Wollen gedacht wurde, da ein Gewolltes hinzu gedacht war; nur die Eigenthümlichkeit dieses Gewollten wird im Begriffe der Freyheit außer Acht gelassen, oder, wie bey Kant, ausdrücklich vom Bestimmungsgrunde des freyen Willens ausgeschlossen.

Die Menschen wollen nicht bloß Objecte, sondern mit den Objecten wollen sie wechseln; sie wollen sich regen und rühren; sie wollen auf eine unbeschränkte Sphäre ihrer Regsamkeit hinausschauen. Hier verschwindet die Bestimmtheit der Objecte; man will frey seyn, heißt: man will nicht gehindert seyn im künftigen möglichen Wollen.

Allein auch das Sollen schaut in die Zukunft. Die Freyheit soll bestimmt werden; dafür suchen die Philosophen ein Gesetz; nicht als ein Hinderniß, aber als eine Richtung des künftigen möglichen Wollens. Über das Sittengesetz streiten sie; das heißt, die gesuchte Richtung schwebt in Frage; dennoch verlangt man eine veste Richtung, wenn schon noch nicht einhellig angegeben wird, welche Richtung.

---

*) Fichte a. a. O. S. 75.

Man legt also einen Werth auf das Wollen, und zwar auf ein ungehindertes und zugleich entschiedenes. Giebt es denn ein solches, oder ist der Werth einem bloßen Gedankendinge zugesprochen?

Hier, mein theurer Freund, werden wir uns gewiß nicht lange bedenken. Wir werden vielmehr, wenn es nöthig wäre, einstimmig bezeugen, daß wir den Gegenstand dieser Betrachtung gar wohl kennen, und zwar als einen gegebenen.

Wir kennen sehr gut den Gemüthszustand, in welchem uns nicht bloß, gleich einer offenen Landschaft, die mannigfaltige Möglichkeit unseres Thuns, als eines ungehinderten, vorschwebt: sondern auch unser eignes Wollen in entschiedener Richtung, ohne einer äußern Haltung zu bedürfen, durch diese Landschaft seine Wege nimmt, bey Vielem vorübergehend, Anderes verbindend, mancherley Mittel versuchend, dem Zwecke ungeachtet aller Widerwärtigkeit, die unser Handeln oftmals verzögert, unbedenklich nachgehend und ihn so gleichförmig, als die Umstände gestatten, verfolgend.

Der Umstände, der Widerwärtigkeit, welche zur vollen Freyheit nicht passen, erwähne ich hier deshalb, um damit sogleich an den Unterschied der innern von der äußern Freyheit zu erinnern. Die erstere bleibt noch dem Willen, wenn auch die zweyte mangelhaft ist; und gerade auf dies

Bleiben richten die Philosophen ihren Blick, während im gemeinen Leben über Unfreyheit geklagt wird, sobald das Handeln nicht gerade ausgehend seine Zwecke erreichen kann.

Aber die Idee der innern Freyheit ist auch hier noch fern. Jenes Gegebene, was wir in uns und Andern erfahrungsmäßig kennen, findet sich umringt von mancherley innerer Unfreyheit, die wir ebenfalls erfahrungsmäßig kennen. Es giebt Stunden, Tage, längere Zeiträume, — es giebt Geschäfte, Lebenslagen, Verlegenheiten, — worin die Objecte uns pressen, uns ihre Eigenthümlichkeit zu betrachten nöthigen, uns eine gezwungene Haltung geben, oder auch eine Schwankung des Wollens hervorbringen; ja worin die Besonnenheit ermattet, Verdruß und Freude uns abwechselnd ergreifen; — ein solches Gemälde bedarf hier keiner weitern Ausführung. Es ist für jetzt genug zu erinnern, daß solche Zustände bald als Unglück bedauert, bald als Schuld angeklagt werden.

Jenes — wenn auch nicht ganz ungehinderte, — so doch durchdringende und entschiedene Wollen, welches dem Begriffe der Freyheit um desto besser entspricht, je weniger es an einzelnen und bestimmten Objecten haftet, je leichter es vielmehr die Objecte wechselt, falls ihre Eigen-

thümlichkeit ihm nicht zusagt: findet sich als Thatsache zwar unzweydeutig vor, aber es ist bey weitem nicht das Ganze unseres Wollens; sondern es liegt in der Mitte anderer Gemüthszustände, die sich von ihm mehr oder weniger entfernen. Sollten wir es nicht besser hervorheben können, wenn auch nur in Gedanken?

Offenbar läßt sich diese Thatsache idealisiren. Das Wollen soll überall durchdringen; so idealisiren die Menschen im gemeinen Leben, die zwar wohl kampflustig zu seyn pflegen, aber nur in Erwartung des Sieges über jeden Widerstand. Es soll die andern Gemüthszustände nicht aufkommen lassen; so idealisirt Fichte sammt den Stoikern, indem nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, ohne Ausnahme, die Freyheit zu bestimmen gefordert wird. Die Objecte sollen nicht bloß durch die Leichtigkeit, sie zu wechseln, minder bestimmend eingreifen, sondern in ihnen soll gar kein Bestimmungsgrund des Willens liegen; so idealisirt Kant.

Allem diesem Idealisiren liegt die gegebene Thatsache zum Grunde; sie ist es, welche dadurch nicht bloß hervorgehoben, sondern gleichsam verklärt wird; — aber das ists auch, was Kant am wenigsten hören will. Was sich factisch in der Zeit beobachten läßt, alles das wirft er ins

Gebiet der Naturnothwendigkeit; dort soll es nach Gesetzen des Causalzusammenhangs erklärbar seyn. Seine Freyheit hingegen soll unzeitlich und unerklärbar seyn; sonst genügt sie ihm nicht. Man möchte sagen, es sey ein Unglück für Kant, daß sich wirklich vorfindet, was er mit der Bedingung sucht, es solle nirgends und niemals anzutreffen seyn, damit es bloß um des kategorischen Imperativs willen geglaubt werde.

Kant hat leider Manches bey Seite gelegt, was er hätte behalten und sorgfältig untersuchen sollen. So die Dinge an sich; so die gegebene Zweckmäßigkeit der Natur. Das büßte er, indem der noch mehr wegwerfende Fichte es leicht fand, ihn zu überbieten.

Lassen wir nun für jetzt das Idealisiren; und überlegen uns dagegen Folgendes zur nähern Bestimmung unseres Gegebenen.

Wenn der Mensch sich für unfrey hält, so ist er nicht frey. Die geistige Thätigkeit wird nicht erst durch dasjenige eingeengt, was uns an die Haut kommt; sondern die aus der Ferne erblickten Hindernisse begränzen schon den Gesichtskreis, worin wir unser mögliches Handeln im Voraus gestalten. Wer nun weit hinaus schaut, der sieht Hindernisse, die sich dem Kurzsichtigen verbergen. Der Unerfahrne ist leicht fröhlich, wo

der reife Mann sorgenvoll seine Vorkehrungen trifft, um nicht in solche oder andere Abhängigkeit zu gerathen. Für Kinder ist der Spielplatz eine weite Welt, für Jünglinge ist der Beutel bald hinreichend gefüllt; während das spätere Alter sich erst durchs Nachdenken, und nicht ohne Selbstüberwindung von dem Streben nach unerreichbaren Gütern los macht, um einen mäßigen Wohlstand genügend zu finden, nachdem das Entbehrliche aus dem Kreise der Wünsche war zurückgewiesen worden. Hier war Unfreyheit; denn die Objecte hatten den Willen angezogen ohne sich ihm zu ergeben; und wieder gewonnen wurde die Freyheit nur dadurch, daß man, statt von ihnen sich begränzen zu lassen, vielmehr sich gegen sie verschloß.

Werden wir nun, dem vorigen Satze gegenüber, auch so sprechen dürfen: wenn sich der Mensch für frey hält, dann ist er frey? — Wie leicht kann er gefangen werden! Nicht bloß äußerlich; wie wenn man Denjenigen greift, der sich im Versteck für sicher hielt; sondern auch innerlich, wenn Ermattung, gehäuftes Unglück, eine Reihe von Überraschungen, oder was sonst betäubend wirkt, das Maaß der Kräfte überschreitet!

Allein die Menschen täuschen sich über diesen Punct, als ob sie durch keine Erfahrung könnten

belehrt werden, immer von neuem. Welche Meinung man von der Freyheit hege, das halten sie für so wichtig, als ob durchs bloße Meinen die wirkliche Freyheit erworben würde. Es gab ja sogar eine Zeit, wo man sprach: das Ich ist das, als was es sich setzt. Damals hätte man allenfalls auch geglaubt, wer sich über den Tod hinwegsetze, der sey unsterblich. Man hatte sich ganz ernstlich über die Zeitlichkeit hinweggesetzt; so war man in die Kantische intelligible Welt gelangt; daß dort an Besserung, Versöhnung, Erlösung, nicht zu denken sey, fiel den Leuten nicht ein, obgleich es vor den Füßen liegt. Auch dann noch fiel es ihnen nicht ein, als es ihnen Ernst wurde, christlich zu seyn und zu denken.

Fassen wir nun unsre beyden Sätze zusammen! Wenn der Mensch sich für unfrey hält, so ist er wirklich nicht frey; wenn er sich aber die Freyheit zuschreibt, so folgt daraus noch immer nicht, er sey wirklich frey. Die Hindernisse, die er nicht sieht, sperren ihm zwar nicht die Aussicht, aber sobald er sich rührt, können sie seine Bewegung hindern. Und wir wollen gleich hinzusetzen: sie können selbst einen geheimen, ihm selbst unmerklichen Einfluß auf ihn ausüben. Diesen Punct müssen wir deshalb ins Auge fassen, weil gerade hier der eigentliche Determinismus beginnt,

der, wenn er übertrieben wird, das Wollen selber zweifelhaft macht.

Daß die meisten Menschen sich weniger frey glauben würden, wenn sie weniger kurzsichtig wären, — daß sie übermüthig sind, weil sie von den Hindernissen, denen sie entgegen gehn, wenig gewahr werden: dies wissen wir aus täglicher Erfahrung. Allein so lange noch von sichtbaren, ja selbst so lange noch von fühlbaren Hindernissen die Rede ist, pflegt man diese als etwas Äußeres zu betrachten, so daß der Übermuth nur darin bestehe, die Sphäre der äußern Freyheit größer zu schätzen, als sie sey. Was Krankheit, Reizbarkeit der Nerven, was der leibliche Theil der Affecten an der Freyheit hinwegnimmt, auch dies noch, wie sehr es ins Innere dringt, trit in Gegensatz gegen den innern Entschluß, der, in besonnenem Wachen gefaßt, unverändert wiederkehrt, sobald der Geist aus demjenigen, was ihn etwa vorübergehend betäubte, sich wieder empor hebt. Bis hieher hilft man sich durch die Unterscheidung der innern Freyheit von der äußern. Jene will man retten; aber die Gefahr, aus welcher sie soll gerettet werden, ist noch nicht dringend, so lange das Beschränkende sich als ein Fremdartiges dem Willen selbst entgegensetzen läßt. Erst dann beginnt die Gefahr, wenn der Wille ohne

unsern Willen vorhanden, — wenn er selbst als ein Fremdartiges in uns hineingetragen, durch Zauberey uns angethan erscheint.

Fehlt es etwa hier an Thatsachen?

Dieses Spielwerks wirst du überdrüssig werden, sagt man dem Knaben. Diese hitzige Freundschaft wird mit Kälte, wo nicht mit Streit, endigen, sagt man dem Jüngling. Diese Staatseinrichtung, die Ihr jetzt eifrig begehrt, wird Euch nicht besser genügen, sagt man den Männern. Diese Mode wird vorübergehen, sagen sich selbst die Frauen.

In diesen und hundert ähnlichen Fällen wird ein Wille, der noch nicht da, vielmehr dem vorhandenen entgegengesetzt ist, vorausgesehen, als ein unvermeidlich bevorstehender, als ein inneres Ereigniß in dem eignen Ich, welches Ich in seinem künftigen Wollen oder Nichtwollen ganz eigentlich Sich finden werde. Lassen sich solche innere Ereignisse in vielen Fällen vorhersehen, so ist gar nicht zu bezweifeln, daß in dem verborgenen Triebwerke unseres unwillkührlichen Vorstellens und Fühlens noch weit öfter und mannigfaltiger ein künftiger Wille vorbestimmt sey. Zu solchen Vorhersagungen, wie die erwähnten, gehört weiter nichts, als daß man nicht die Befangenheit theile, aus welcher die Willen, deren

Umschlagen sich errathen läßt, hervorgingen. Eine Befangenheit in Objecte, gegen das Kantische Gebot. Kein Wunder, daß Kant nach einem Willen suchte, der durch Objecte überall nicht bestimmt seyn sollte; da sich unser Verhältniß zu den Objecten so leicht verändert, und alsdann auch der hierin befangene Wille.

Aber lassen Sie uns nicht zu weit gehen! Möchten Sie wohl übernehmen, allgemein vorherzusagen, wie ein solches oder anderes Wollen sich nach Ablauf einer bestimmten Zeit werde entwickelt haben? — Allgemein gewiß nicht; sondern die Individuen kommen dabey in Betracht; das Verhältniß zwischen der Person und den Objecten wird keinesweges bloß durch die Objecte, sondern auch durch die Person selbst gegeben. Aber noch mehr! wenn wir in diesem Zusammenhange von der Person reden, so meinen wir gewiß nicht bloß deren Individualität, sondern auch die gewonnene Bildung; und hiemit theils den Gewinn an Erfahrung, theils die Richtung und Bevestigung des Charakters, theils das was Klugheit, was Phantasie und Genie vermag.

Wußten etwa Diejenigen, denen das Glück zu Theil wurde, sich mit Göthen zu unterhalten, dessen geistreiche Antworten voraus? Wußten die, welchen die schwere Aufgabe gestellt war, gegen

Napoleon zu kämpfen, dessen taktische und strategische Wendungen voraus? Nur zu oft verrechnet sich die falsche Menschenkenntniß, und steht dann beschämt.

Nie hat ein großer Dichter alle die Kunstwerke ausgeführt, deren Entwürfe ihm vorschwebten; nie das Alles auch nur entworfen, wozu sein Gedankenvorrath würde hingereicht haben. Der Feldherr hat nicht alle die Feldzüge, alle die Schlachten sich gedacht, in denen er hätte siegen können; der Staatsmann ist sogar dergestalt an seinen wirklichen Staat gebunden, daß er es absichtlich vermeidet, sich einer Gedankenschöpfung hinzugeben, die ihn von dem engen Pfade, auf welchem er sich halten muß, ablenken könnte.

Aus dem Reichthum der innern Welt gelangt nur sehr Weniges zur äußern Erscheinung. Nur ein kleiner Theil des Willens offenbart sich als That; nur ein geringer Theil des Gedankenkreises erhebt sich bis zum Wollen.

Der reichste Geist hat die weiteste Aussicht auf künftiges mögliches Wollen, er wechselt am leichtesten die Objecte, umgeht am gewandtesten die Schwierigkeiten, bekämpft am klügsten die Hindernisse; er wird also sich vorzugsweise frey nennen. Und wir werden ihn nicht der Kurzsichtigkeit beschuldigen, die sonst wohl den Freyheits-

dunkel da erzeugt, wo Einer seine Gränzen nicht wahrnimmt. Wollten wir ihm aber das Kantische Sollen verkündigen, und zwar als hinweisend auf die wahre Freyheit: so weiß ich nicht, ob er, anstatt mit den Objecten zu wechseln und gleichsam zu spielen, geneigt seyn möchte, sie aus den Bestimmungsgründen seines Willens herauszuwerfen, um sich durch die bloße gesetzgebende Form der Maximen zu bestimmen, und hiemit erst sich in den Besitz des freyen Willens zu setzen. Sagten wir nun vollends, daß erst in diesem Puncte, in der bloßen gesetzgebenden Form der Maximen, Freyheit und Sittlichkeit Eins seyen, dann fürchte ich in der That, Mancher möchte erwiedern, daß er auf solchem Fuße weder frey noch sittlich zu seyn begehre.

Doch genug vom Gegebenen, und also genug für heute; denn Sie werden die Betrachtung des Gegebenen sehr leicht ergänzen, und ich muß ohnehin fürchten, zuviel von dem, was sich Ihnen ganz von selbst darbot, unnöthig beygebracht zu haben. Aber wenn wir nun ganz kunstlos, ohne System, die Sache auffassen, wie sie sich giebt, finden wir dann Freyheit oder Determinismus? Finden wir einen Willen, der los und ledig ist von der Bestimmung durch die Objecte? Oder finden wir Objecte, die uns das Wollen anthun,

und es wie etwas Fremdartiges in uns hineinzaubern, als ob wir selbst im Grunde gar nichts wollten? Mit einem solchen Entweder Oder möchte es doch wohl mislich aussehn. Denn weder Eins noch das Andre finden wir genau; dagegen finden wir Annäherungen nach beyden Seiten; wir finden sowohl den θυμος als die επιθυμια. Den Begriff der Freyheit aber finden wir in mancherley Lehren eingemischt; in Lehren von der Tugend, von der Pflicht, vom Rechte. Wie lauten diese Lehren? Einige Proben davon wollen wir erst vernehmen, ehe wir uns zum Spinoza wenden, und zu seinem allzugroßmüthigen Gegner Jakobi. Daß wir am Ende zur Erziehungslehre zurückkommen müssen, das wissen Sie im Voraus; aber abgesehen hievon wird sich Manches, was Andre gesagt haben, zu einem Überblicke zusammenstellen lassen, der Ihnen wenigstens Unterhaltung, vielleicht auch mehr Entschiedenheit des eignen Urtheils gewähren kann.

Zweyter Brief.

„Wer wird doch die Freyheit im Gegebenen suchen!“ so höre ich ausrufen; und auch Sie, lieber Freund! obgleich Ihnen das Gegebene nicht unwillkommen ist, werden vielleicht in Rücksicht auf gangbare Meinungen, unter welchen aufzuräumen nöthig ist, mich erinnern wollen, daß der bekannte Satz:

Wir sollen; also müssen wir können,

eigentlich das Sollen als ein Gegebenes hinstellt, aus welchem das Können erst geschlossen werde.

Wenn dieser Satz wirklich die Thunlichkeit als ein Prädicat dessen was man soll, allgemein behauptet: so folgt allerdings nach richtiger Logik, daß jeder Zweifel am Können auch das Sollen drückt; und alsdann mag nicht bloß die Kantische Schule, sondern wer irgend die Ethik allein auf den Pflichtbegriff baut, zusehn, ob es

wohl gethan war, die Tugend und die Eudämonie der Alten hintanzusetzen. Sie wissen, wie Schleiermacher gerade hier die Kantische und Fichtesche Einseitigkeit zu tadeln Gelegenheit fand! Ja ich möchte hinzusetzen, daß oftmals halbe Wahrheiten für mich eine stärkere Geduldprobe sind, als ganze Irrthümer.

Es nimmt sich immer seltsam aus, wenn man Etwas, das unmittelbar vor Augen liegt, erst aus Anderem schließt, was vielleicht nicht einmal den nämlichen Grad von Klarheit besitzt.

Der Begriff des Sollens gehört nun eben nicht zu den besonders klaren, sondern zu den bedenklichen; denn er drückt eine Nothwendigkeit aus, die doch keine rechte und volle Noth ist, da kein Müssen darin liegt. Hingegen das Können und die Tüchtigkeit der Menschen zeigt sich oftmals ohne Auffoderung; und da wir Alle wissen, daß der Mensch gar Vieles kann was er nicht soll, so ist es eine wunderliche Zumuthung, das Können erst hinter dem Sollen hervor zu suchen, als ob es dahinter versteckt läge.

Am seltsamsten aber klingt ein Satz, wenn er zur Bestätigung gewichtvoller Behauptungen gebraucht wird, während man die Widerlegung desselben alle Tage in den Gerichtsstuben vernehmen kann. Selten wird eine Concursmasse alle

Gläubiger befriedigen; diejenigen nun, welche leer ausgehn, rufen mit vollem Rechte dem Schuldner das debet zu; nur können sie ihn dadurch nicht zahlungsfähiger machen. Freylich in alten Zeiten verstand man das besser. Man schloß so: wer zahlen soll, muß zahlen können, und wenn er nicht auf bequemere Weise zahlen kann, so muß er Sclavendienste thun. Wollen wir etwa auf diesem Wege die Sclaverey bey uns erneuern? Es wird doch wohl bey der Zahlungs-Unfähigkeit bleiben; und das Sollen wird niemals eine Bürgschaft werden für das Können, wenn sich auch hie und da ein Schwärmer findet, der es dafür annimmt.

Sie sehen, meine Widerlegung ist nicht etwa von denjenigen Pflichten hergenommen, die man unvollkommene nennt, weil man dabey das Sollen nicht einmal recht anzubringen weiß; sondern gerade aus dem Kreise der Rechtspflichten, wo das Sollen am klärsten hervortritt und einem Jeden am stärksten eingeschärft wird. Hier bleibt es sogar trotz aller Anstalten des Staats dabey, daß die Gläubiger dasjenige, was ihnen rechtlich gebührt, doch nicht erlangen können.

Kurz: wenn wir, um in unserer Betrachtung fortzufahren, jetzt nicht mehr im Allgemeinen von der Freyheit des Willens, sondern be-

stimmt von der moralischen Willensfreyheit reden wollen, so gehört hieher nicht zunächst der Pflichtbegriff, sondern, (wie es die Worte schon anzeigen), die Tüchtigkeit des Menschen, sich frey zu regen und zu rühren, geht hier in die moralische Tüchtigkeit, d. h. in die Tugend über.

Nun ist es zwar nicht das Ideal der Tugend, was wir im Gegebenen antreffen; eben so wenig als jener vordringende und entschiedene Wille, den wir als gegeben anerkannten, im Stande war, uns die idealisirte Freyheit, welche Kant die transscendentale nannte, so vor Augen zu stellen, als ob statt des Wechsels der Objecte aller Einfluß der Objecte auf die Bestimmung des Willens verschwunden wäre.

Wohl aber *finden* wir jene allgemeine Tüchtigkeit eines entschiedenen Willens auf eine ganz ausgezeichnete Weise in dem Widerstande der Grundsätze gegen Neigungen und Affecten, die uns zu Handlungen ohne Consequenz und Beruf, hinreißen konnten; gegen thörichte Hoffnungen, gegen zügellose Phantasien; — *vollends also gegen solche Handlungen, worüber Andre, und gegen solche Gemüthsrichtungen, worüber wir selbst uns Vorwürfe machen würden.* Indem auf diese Weise der sittliche Mensch eine *falsche* Men-

schenkenntniß, die auf seine Schwäche gerechnet hatte, vereitelt, hütet er sich, Andern die Tüchtigkeit ihres moralischen Willens abzusprechen; er läßt sich lieber einmal von schlechten Menschen täuschen, ehe er auf die Besseren einen Verdacht wirft, der ihrer unwürdig wäre. Wir erkennen, daß, wenn die moralische Tüchtigkeit in Denen, die wir um uns sehen, etwas Seltenes wäre, die Spuren sich in der Gesellschaft auf ähnliche Weise zeigen müßten, wie es von schlechteren Sitten in schlechteren Zeiten bekannt ist. Ja wir wissen von hohen Mustern der Tugend, die unsre Verehrung fodern; wir wissen auch, daß diese Verehrung nichts Neues noch Seltenes ist; wie wäre sonst der Ruhm des Sokrates, — um nur Einen zu nennen, — bis zu uns gelangt? Wie anders als durch seine Verehrer, deren es Viele gab und noch giebt.

Hier dienen wir nicht irgend einer Theorie, die wir von Jemandem entlehnt, oder selbst ersonnen hätten; sondern wir halten uns unmittelbar an Thatsachen, die zu bekannt sind, um vergessen zu werden; und die vermuthlich schon zu Platons Zeiten eben so deutlich vor Augen lagen als jetzt.

Reicht etwa die Anerkennung dieser Thatsa-

chen hin, um das im Tone des Vorwurfs ausgesprochene Wort: Determinismus, zu vermeiden? Hievon nur Eine Probe; und zwar eine sehr sanfte.

In der Zeit, da die Kantische Freyheitslehre noch eine fast allgemeine Herrschaft besaß, suchte Stäudlin nach den Spuren derselben beym Platon. Und was fand er?

„Aus unläugbar ächten Schriften des Platon „ist soviel gewiß: er behauptete, daß die Erkenntniß des Guten nothwendig auch mit einem Begehren desselben verknüpft sey, und „daß der Mensch, wenn er das Böse thut, sich „dasselbe als etwas Gutes vorstellen müsse, „daß also das Böse nur aus Irrthum entspringe. Daraus aber folgt im Grunde, daß „weder die guten, noch die bösen Handlungen „eigentlich frey seyen. Muß sich der Mensch „in seinen Begehrungen und Handlungen immer nach der Vorstellung vom Guten, dessen „Urheber er ja nicht selbst ist, und dessen Form „er auch auf das Böse überträgt, nothwendig „richten, so ist er nicht der selbständige unabhängige Urheber seiner Handlungen. Es ist „eine Art von Determinismus, welche nicht „mit eigentlicher menschlicher Freyheit vereinbar „ist. Zu dieser muß auch das gehören, daß „der Mensch selbst das, was er als gut aner-

„kennt, nicht begehrt und thut, und selbst „auch wohl das Gegentheil. Übrigens hat jene „Theorie Platos weiter keinen Einfluß auf „seine sittliche Lehre; er spricht doch oft unter „Voraussetzung eigentlicher Freyheit in guten „und bösen Handlungen, wie dies überhaupt „bey den Deterministen gewöhnlich ist.“ *)

Sollte Platon wirklich das Böse nur, aus Irrthum abgeleitet haben? Wenn man den Gorgias lieset, wenn man das erste Buch der Republik vor Augen hat (um nicht weiter umher zu suchen): so möchte man schon hierüber auf ganz andre Gedanken kommen; allein das bey Seite! Betrachten wir nur die Hauptstelle im Anfange des zweyten Buchs der Republik, wo Glaukon und Adeimantos sich mit aller Kraft der Rede unzufrieden bezeugen, daß Sokrates den Thrasymachus nur wie eine Schlange gezähmt habe; wo sie ihn bestürmen, er solle das Rechtthun nicht der Folgen wegen, sondern auch den schädlichsten Folgen zum Trotz, wegen der Art, wie der Wohlgesinnte sich innerlich dabey befinde, loben und empfehlen. In Ansehung der sittlichen Strenge zeigt sich hier

*) Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie, S. 167.

die auffallendste Ähnlichkeit mit Kant; wo liegt denn der Unterschied?

„Freyheit (sagt Kant) muß als Eigenschaft „aller vernünftiger Wesen vorausgesetzt wer„den." *)

Aber Platon lobt nicht eine Eigenschaft, die Alle schon besitzen, sondern eine Gesinnung, die in solcher Reinheit und Stärke, höchst selten vorhanden, und sehr schwer zu behaupten ist.

Die Wichtigkeit dieses Unterschiedes trit hervor, wenn man sich erinnert, daß nach Kant die Freyheit des Willens unmittelbar dem kategorischen Imperative, congruent, mithin die Sittlichkeit selbst ist. Daraus folgt, daß in bösen Gesinnungen die Sittlichkeit nicht mangeln kann, sondern nur verlarvt, untergeordnet ist. Denn die Freyheit bleibt immer; und gerade darauf, daß mitten in der Bosheit das Gute möglich wäre, wird bey Kant das größte Gewicht gelegt.

Platon zeichnet eine Tugend, die den ganzen Gemüthszustand des Menschen durchdringt; ja er bedarf des Staats, um seinem Gemälde Leben und Fülle zu geben. Die Kantische Freyheit hingegen drängt alle Objecte hinweg; sie be-

*) Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 99.

gnügt sich, über vorgelegte Maximen zu reflecti-
ren; in ihnen, falls sie allgemeingeltend gedacht
werden, darf kein Widerspruch entstehen; dann ist sie
zufrieden, denn sie hat genug an Regeln der Pflicht,
und an Handlungen aus Pflicht. Da ist nichts zu
loben, wenn nur nichts Tadelhaftes vorkommt.

Platons Gemälde war anschaulich; und weckte
das ästhetische Urtheil. Kants theoretischer Be-
griff weckte die Metaphysik, deren sehr gegründete
Einwendungen beschwichtigt zu haben er nur mit
genauer Noth sich selbst überreden konnte.

Ungeachtet dieser Differenz stimmt die Gesin-
nung der beyden großen Männer doch so nahe
zusammen, daß man den Platonischen Sokrates,
in seiner Unabhängigkeit von Allem was zum
Wohlleben gehört, seiner Freymüthigkeit nnd schar-
fen Ironie, fast für die personificirte Kantische
Freyheit halten möchte. Auch wissen Sie, mein
theurer Freund! daß ich für die Tugend, welche
Platon im vierten Buche der Republik zeichnet,
keinen passendern Namen zu finden gewußt ha-
be, als diesen: Idee der innern Freyheit.

Wie dies mit dem Vorigen zusammenhänge,
ist leicht zu sehen. Im Gegebenen, in unserm
eignen Innern und in Andern, so weit wir sie
beobachten können, haben wir eine moralische
Tüchtigkeit gefunden; eine Stärke des Wil-

lens, welche, durch Grundsätze geregelt, gegen ungeordnete und tadelhafte Regungen viel vermag. Wir wissen auch, daß große Beyspiele einer erhabenen Selbstbeherrschung vorhanden sind. Wollen wir uns nun von hier aus zum Begriffe der Tugend erheben, so entkleiden wir das Löbliche, um es rein aufzufassen, vom Beschränkenden das ihm anhängt; und gelangen auf diese Weise — zwar nicht zur vollständigen, wissenschaftlichen Bestimmung dessen, was Tugend sey, — diese muß auf einem andern Wege gewonnen werden, — wohl aber auf dasjenige in der Tugend, was man Freyheit nennt; und zwar moralische Freyheit, denn wir erhoben uns jetzt im Kreise moralischer Betrachtungen von dem, was dem Grade nach geringer und niedriger ist, zum Höheren und Genügenden.

Diese moralische Freyheit haben wir nicht erklärt, denn wir haben idealisirt. Zugleich aber ist anerkannt, daß ein Mehr oder Weniger dessen, was dem Ideal entspricht, in der Wirklichkeit als gegeben vorkommt; und daß es dort, im Gegebenen, als eine Art jener Gattung von Freyheit geistreicher und großer Männer anzusehen ist, die als ein durchdringendes und entschiedenes Wollen bey großer Leichtigkeit, die Objecte zu wechseln, im vorigen Briefe beschrieben wurde.

Sollte die Freyheit etwan erklärt werden, nämlich so, daß ihr Ursprung begreiflich würde, so läßt sich erwarten, diese Erklärung werde die ganze Gattung auf einmal treffen; das Moralische aber werde nur als eine nähere Bestimmung in die Erklärung eintreten. Denn die Gattung lag schon als ein Gegebenes vor uns, noch ehe wir an den Tugendbegriff dachten.

Auf den Fall nun, daß eine solche Erklärung könnte versucht werden, versteht sich von selbst, daß sie nicht etwa den Begriff dessen, was zu erklären ist und im Gegebenen vorliegt, verfälschen dürfe; es wäre denn, daß gerade der gegebene Begriff sich selbst als ein falscher verriethe, welches durch einen innern Widerspruch desselben geschehen müßte, wie es bey metaphysischen Problemen vorkommt; denn alsdann wäre eine Entfälschung, eine Berichtigung des Begriffs von innen heraus nöthig. So etwas scheinen wirklich Diejenigen zu besorgen, die uns nach Stäudlins Weise (in der vorhin angeführten Stelle) zu verstehen geben, was sie sich unter Determinismus denken. Da soll die Vorstellung des Guten eine solche Gewalt besitzen, daß nach ihr die Begehrungen und Handlungen sich richten müssen. Da soll das Böse aus einer irrigen Vorstellung entspringen. Mithin wäre das Wollen nur eine

Täuschung; und wenn Einer uns ein falsches Bild, wer weiß nach welchen katoptrischen Gesetzen, in die Seele würfe, der hätte uns dadurch zum falschen Begehren und Handeln determinirt! Wir könnten dieser Psychologie nun wohl auf die Spur kommen, wenn wir uns rückwärts in Wolffs Schule hineinbegeben möchten, wo aus der Erkenntniß irgend einer Vollkommenheit zuerst das Vergnügen, aus diesem das Urtheil über die Güte des Gegenstandes, und hieraus endlich die Begierde entspringt *); und wo, dem Satze des zureichenden Grundes zu gefallen, ohne Motive kein Wollen und Nicht-Wollen möglich ist; fragt man aber: was sind Motive? so erfolgt die Antwort: Motive sind bestimmte Vorstellungen des Guten und Bösen. **) Die Zerreißung der Seele in mehrere Vermögen, mindestens in ein Vorstellungs- und Begehrungsvermögen, hatte zur nothwendigen Folge, daß der Wille als passiv, nämlich als determinirt durch das von ihm verschiedene Vorstellungsvermögen erscheinen mußte; besonders nachdem man das Wort Vollkommenheit zwischen die beyden Vermögen dergestalt eingeschoben hatte, daß in ihm ein praktischer Begriff sich hinter einem scheinbar bloß theo-

*) Wolffii psychologia empirica §. 509.

**) ibid. §. 889. 890.

retischen (dem Kommen zur Vollständigkeit) verstecken konnte. Nehmen wir das Wort hinweg, so dringt sich gleich die Frage auf: Weiß denn das bloße Vorstellungsvermögen durch sich selbst irgend etwas von einem Gute? Güter sind Gegenstände, sofern sie begehrt werden; also hat das Vorstellungsvermögen erst beym Begehrungsvermögen in die Schule gehen müssen, ehe es überall nur etwas davon erfahren konnte, daß ein Unterschied zwischen Gütern und Übeln vorhanden ist. Schickt es also nur öfter in die nämliche Schule; dort kann es noch mehr lernen; und so wird das Vorstellungsvermögen seinen Stolz, das Begehren zu determiniren, wohl allmählig ablegen. — Daß hiemit die Sache für unsre Psychologie noch nicht abgethan ist, versteht sich von selbst; allein wir sehen wenigstens, auf welchen schwachen Füßen dasjenige stand, was durch die Kantische Freyheitslehre verdrängt wurde. Jedenfalls kann nichts lächerlicher seyn, als den Unterschied zwischen Vorstellungen und Willen so zu stellen, wie wenn jene mehr activ wären als dieser, der eigentliche Sitz unserer Activität.

Erlauben Sie nun, daß ich die Zusammenstellung zwischen Platon, Wolff, und Kant noch etwas vesthalte! Sie werden zwar Nichts, das uns noch neu wäre, daraus hervorgehen sehn;

aber es wird Ihnen zur Unterhaltung, — und vielleicht der Streitfrage über Freyheit und Determinismus zu einer nicht unbedeutenden Aufhellung dienen.

Wie kommen Platon und Wolff zusammen? Wenn Wolff lehrt: appetitus rationalis dicitur, qui oritur ex distincta boni repraesentatione *) (wo der Accent auf dem Worte distincta ruhet, denn weiterhin heißt es: sufficit appetitum distingui in sensitivum et rationalem, prouti vel ex confusa idea, vel distincta notione procedit **)) lautet das auch nur im mindesten Platonisch? So sehr auch Platon die logische Deutlichkeit zu schätzen weiß, soviel vermag sie doch bey ihm nicht, daß hiedurch das höhere Begehren vom niedern zureichend könnte unterschieden werden. Aber nach Stäudlins Auffassung ist Platon Determinist; das ist Wolff gewiß noch eher, denn bey ihm finden sich die angegebenen Kennzeichen des Determinismus noch weit offenbarer. Beyden gemeinschaftlich also stünde Kant als Freyheitslehrer gegenüber. Aber diese Lehre findet ihren eigentlichen Sinn nur durch den, mit ihr in die unmittelbarste und unauflösliche Verbindung gesetzten kategorischen Imperativ. Die-

*) Wolffii psych. emp. §. 880.

**) ibid. §. 886

ser will — negativ — Freyheit von Bestimmungsgründen durch Objecte; — warum? weil er positiv eine vollkommene Allgemeinheit der Gesetzgebung verlangt hatte, die nicht bloß für alle Menschen, sondern schlechthin für alle Vernunftwesen gelten soll; und hiemit die Objecte unserer Erfahrungswelt weit hinter sich läßt.

„Mit welchem Rechte (sagt Kant*)) können „wir das, was vielleicht nur unter den zufäl„ligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, „als allgemeine Vorschrift für jede vernünf„tige Natur, in unbeschränkte Achtung brin„gen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung „unseres Willens, für Gesetze der Willens„bestimmung eines vernünftigen Wesens über„haupt, und, nur als solche, auch für den „unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß em„pirisch wären, und nicht völlig a priori aus „reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ur„sprung nähmen?“

Zum Unglück ist diese, vermeintlich praktische Vernunft, wenn man sie genau nach ihren Worten auffaßt, nur eine logische Vernunft. Sie weiß dem so hoch gehaltenen Imperative keinen andern Inhalt zu geben, als nur die logische

*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten. S. 28. 29.

Allgemeinheit; und wenn sie vorgelegte Maximen beurtheilt, hat sie für deren Richtigkeit nur das logische Kriterium, daß sie, allgemein gedacht, sich nicht widersprechen.

Folglich wäre die Zusammenstellung Wolffs mit Kant, wie sie historisch näher liegt, so auch dem Inhalte der Lehren weit angemessener. Das tertium comparationis liegt in dem Bemühen, der Logik abzugewinnen, was im Kreise der Logik nicht liegt, nämlich die Bestimmung des höhern, sittlichen Begehrens im Vergleich gegen das niedere.

Nichtsdestoweniger ist in der Kantischen Lehre etwas enthalten, das sie nicht schulgerecht ausspricht, das aber Jeden anspricht. Worin liegt das? Schon vorhin waren wir damit beschäftigt. Es liegt im Idealisiren des Gegebenen. Frey sind die Menschen in gewissem Grade. Noch freyer wollen sie werden. Dem Drucke des Irdischen wollen sie entfliehen; darum ist jene unendlich weite Allgemeinheit ihnen willkommen.

Wird denn aber ein besonnener Denker das idealisiren, was an sich gleichgültig ist? — Soll das Ideal sich erhalten, so muß Dasjenige, was in ihm schrankenlos gedacht wird, schon an sich löblich seyn; sonst fliegen die phantastischen Bilder leicht vorüber, und werden nicht mehr gesehn.

Hat man diesen Punct allemal wohl überlegt? Will man die Freyheit idealisiren, so sorge man, dies Ideal mit dem der Tugend in genauester Einstimmung zu halten. Wie aber, wenn Freyheit, — nicht etwan bloß die Ungebundenheit roher Menschen, — sondern selbst diejenige Freyheit, deren Annahme zur moralischen Orthodoxie gerechnet wird, — sich mit der Untugend in Gesellschaft zeigt?

In der zuvor angeführten Stelle Stäudlins steht mit deutlichen Worten: es gehöre zur Freyheit, daß der Mensch selbst das, was er als gut anerkenne, nicht immer begehre und thue; und wohl auch das Gegentheil.

Nun kann unbedenklich zugegeben werden, daß, wenn hierin eine Probe der Freyheit liegt, dann das ganze tägliche Thun und Treiben der Menschen, wie sie gewöhnlich sind, an der gefoderten Art von Proben überflüssig reich sey. Es bedarf gar keines besondern Scharfsinns, um sich davon zu überzeugen; denn selbst die Bekenntnisse der Menschen laufen oft genug darauf hinaus; so wie auch auf das Gegentheil, nämlich daß sie begehren und thun, was sie weit entfernt sind für gut zu erkennen. Noch mehr; man muß der Psychologie gänzlich unkundig seyn, um sich darüber noch einen Augenblick zu wundern. Es

versteht sich ganz von selbst, daß in einer Vorstellungsreihe die bestimmte Kenntniß des Nützlichen, Angenehmen, Schönen, Rechtlichen (um nicht immer ohne Noth den vieldeutigen Ausdruck: das Gute, zu gebrauchen,) vorhanden, und im Bewußtseyn gegenwärtig seyn kann, während eine Begierde sich erhebt, die, ohne noch jene Gedanken verdrängt zu haben, schon in That übergeht, und hiemit die Probe von Freyheit liefert, welche verlangt wurde. — Aber ich dächte doch, nicht bloß Sie, lieber Freund, und ich, sondern auch noch mancher Andre mit uns, würden dem Worte Freyheit nicht so sehr schaden wollen, daß wir es an so offenbaren Unfug verschwenden sollten. Darin gerade besteht die moralische Unfreyheit, daß ungeachtet der Anerkennung des Guten, in welcher für sich allein das zulängliche Motiv zum Rechthandeln liegen würde, dennoch Trägheit, Abneigung, Vorurtheil, entgegengesetzte Wünsche, Partheylichkeiten, Verkleinerungssucht, und wer weiß wie vielerley Untugend noch sonst, die Wirksamkeit jenes Motivs aufheben, indem sie den bessern Gedanken gleichsam belagern, und gefangen halten. Wir also werden der Freyheit nicht zumuthen, daß sie mit so offenbarer Untugend Gesellschaft eingehe. Ganz eine andre Frage ist, ob sich jene, im vo-

rigen Briefe betrachtete Freyheit, die sich zur moralischen wie die Gattung zur Art verhält, um Anerkennung des Guten, um den Unterschied desselben vom Gemeinen, Schlechten, Übeln, Bösen, viel bekümmern werde? Darin hatte sich der alte Wolffische Determinismus am meisten verrechnet, daß er die Vorstellung eines Gegenstandes als eines Gutes oder Übels dem wirklichen Begehren immer vorausschickte. Wer ruhig auf dem Stuhle sitzt, der mag von entferntern Gütern und Übeln reden, als von solchen, die er unter Umständen wohl einmal begehren oder vermeiden würde; aber eine so gelassene, bloß hypothetische Betrachtung dessen, was man etwan unter Umständen thun oder lassen möchte, regiert nicht die wirklichen Thaten oder Unterlassungen, die eben deshalb oft lange geschehen seyn können, ehe die objective Auffassung sub specie boni vel mali fertig geworden ist. Der Proceß, ein Object zu setzen, — nämlich andern Objecten und dem Subjecte gegenüber, — braucht etwas Zeit und Ruhe; vollends also der noch weitläuftigere Proceß, ein Object in die Reihe der Zwecke und Mittel gehörig hineinzupassen, und, je nachdem dies gelingt oder mislingt, es den Gütern oder den Übeln beyzuzählen. Ehe nun diese Operation im Vorstellungskreise beendet ist,

hat lange irgend eine Begierde sich gespannt und gewirkt; und oftmals sind viele Schritte gemacht und ist Vieles genossen und gelitten, bevor die schon früher begonnene Berathschlagung über Anerkennung dieser und jener Gegenstände, die da Güter und Übel zu heißen Anspruch machten, zu ihrem definitiven Abschlusse gelangt. Gesetzt also, daß es der Tugend wesentlich sey, in allen Fällen sehr bedächtig und verweilend sich in Thätigkeit zu setzen, (was wir freylich kaum für allgemein halten möchten): so kann die weit raschere Freyheit schon fertig seyn ehe jene beginnt; und dann ist von demjenigen, was so eben zur Anerkennung, es sey gut, gelangen sollte, vielleicht das Gegentheil unglücklicherweise schon vollbracht, ohne daß doch eigentlich Tugend und Freyheit sich erzürnt hätten, und die Freyheit zur Untugend übergegangen wäre.

Allein wenn wir im Ausdrucke pünktlich seyn wollen, so werde ich hier, den Worten nach, etwas zurücknehmen müssen. Genau genommen ist das schon Untugend, wenn die Freyheit sich vorschnell geltend macht, ohne bey der Tugend um Erlaubniß gefragt zu haben. Auch haben wir keine Befugniß, der Tugend eine solche Langsamkeit beyzulegen, als ob sie, wie ein plumbeum ingenium, stets eine merkliche Frist zum

Nachdenken foderte, und dann die Freyheit den rechten Augenblick versäumen müßte. Überdies gehört es zum erfahrungsmäßig Gegebenen, daß manche Menschen an Freyheit zuviel haben für die Tugend; und daß selbst die vermeinte Passivität des Determinismus ihnen gegen ihre Fehler könnte gewünscht werden. Es giebt einen Anspruch an Selbstbestimmung, wodurch die nothwendige Biegsamkeit, Anschließung, Hingebung leidet. Wir kennen gar wohl solche Menschen, deren Starrheit und Abgeschlossenheit sich den Verhältnissen entzieht, in denen sie pflichtmäßig bleiben sollten. Dies in Ansehung der religiösen Demuth und Hingebung zu verfolgen, bleibt billig den Theologen überlassen; mir kann hier genügen, an das weibliche Geschlecht, — und an Fichtes Foderung, das Weib solle sich g a n z hingeben *), zu erinnern. So hatte er schon im Naturrecht gelehrt; am auffallendsten aber ist, daß er sich nicht scheute, es in der Sittenlehre zu wiederhohlen; in dem nämlichen Buche, wo er das Princip der Sittlichkeit gerade darin gesetzt hatte, die Freyheit schlechthin ohne Ausnahme nach dem Begriffe der Selbständigkeit zu bestimmen. Was dachte er dabey? Herauskommen kann

---

*) Fichtes Sittenlehre S. 446.

nichts anderes als dies, das weibliche Geschlecht sey der eigentlichen Sittlichkeit nicht fähig. Nehmen wir die Übertreibung weg, welche in der Foderung gänzlicher Hingebung liegt, so zeigt sich bald, daß der Mann, dem religiöse Demuth etwas gilt, auch seinerseits von der entgegengesetzten Übertreibung zurückkommen muß; daß er von absoluter Selbständigkeit nicht träumen, und sich nicht einbilden darf, schon durch den allgemeinen Grundbegriff des Sittlichen eine Stufe höher gestellt zu seyn als das andere Geschlecht.

Endlich wissen Sie längst, mein theurer Freund! — und darum brauche ich es hier nicht ausführlich zu erörtern, sondern nur kurz anzuführen, — daß mit der gemeinen Vorstellungsart eines bloß passiven Determinismus nichts anzufangen ist. Vielmehr, determinirt ist jeder ausgebildete Charakter gerade durch seine Activität; welche Activität mit vollem Rechte Freyheit heißt. Während nun in moralischen Charaktern diese Activität sich in tugendhafter Selbstregierung darthut: fehlt sehr viel daran, daß alle Selbstregierung jedes ausgebildeten Charakters moralisch wäre. Sondern es gehören hierher alle Anstrengungen der Tapferkeit und Klugheit, dergleichen auch bey großen Verbrechern vorkommen können. Da zeigt sich, daß die Freyheit, wie sie im wirklichen Menschen

niemals vollkommen ist, so auch keineswegs dazu taugt, ganz, und ausschließend zu bestimmen, worin das Wesen der Sittlichkeit bestehe. Sondern hier findet sich in neuern Moralsystemen eine fehlerhafte Einseitigkeit, die man bey den Alten nicht antrifft; und daher wird es leicht begreiflich, wie sogar gegen Platon das Wort Determinismus als Beschuldigung konnte ausgesprochen werden. In neuern Systemen hat man über den Rechten, die vorgeblich die Erzwingbarkeit unmittelbar in sich tragen sollten, vergessen, was die Hauptsache ist, nämlich Rechtlichkeit als Charakterzug. Das, glaubte man, verstehe sich von selbst; aber in Systemen, wenn sie ihre gebührende Gestalt zeigen sollen, darf ein so wichtiger Begriff nicht übergangen werden. Eben dort verfehlte man den Platz für die Vergeltung und für das Wohlwollen; Sie wissen, was ich schon im ersten Bande der Metaphysik in dieser Beziehung an Schleiermachers Kritik der Sittenlehre gerügt habe. Wo so große Fehler die Grundgedanken der Ethik verunstalten, da kann auch die sittliche Freyheit nicht anders denn als eine hohle Negation erscheinen, die nun, weil sie keinen innern Bestand hat, mit desto mehr Aufwand von starken Redensarten pflegt vertheidigt zu werden.

Da ich eben den ersten Band meiner Meta=

physik, und dort den §. 123. wieder nachlese, so regt sich mir, ich bekenne es, der Wunsch, Sie, lieber Freund, möchten Muße finden das nämliche zu thun. Es läßt sich kaum ein stärkerer Contrast denken, als den das unermeßlich aufgeblasene Reden vom Hinaufsteigen zur Weltbildung, wodurch das Besondere, als im göttlichen Entwurfe liegend, gegeben seyn soll, (vermuthlich einem Διὸς ὀαριστής!) und vom Darstellen der Grundkräfte des Unendlichen durch jedes einzelne Wesen auf seine besondere Weise u. s. w. — zeigen wird, wenn Sie damit die einfachen Überlegungen vergleichen wollen, welche für uns genügen, um in der allerengsten Nähe bey Einer Person oder bey zweyen Personen die sämmtlichen Grund-Ideen der praktischen Philosophie bey einander zu finden; von wo aus wir alsdann gebahnten Weg vor uns haben, um ins Weite, Große, Allgemeine, hinaus zu gehen, ohne den Boden unter den Füßen zu verlieren. Aber freylich, wer dürfte zweifeln, daß es Menschen gebe, die mit Flügeln statt der Füße geboren werden! Und was soll diesen nun vollends der Boden unter den Füßen? —

Dritter Brief.

Auf den Begriff der Tugend folgt bekanntlich in der praktischen Philosophie der Pflichtbegriff; der nicht wie jener, auf die Einheit der Person, sondern auf die Mannigfaltigkeit der Handlungen hinweiset. Wo nun von freyen Handlungen geredet wird, da erscheint jene Freyheit, die uns bisher beschäftigte, zerstückt; es kann in Ansehung der *einzelnen* Handlungen gefragt werden, ob sie frey, oder gezwungen, oder wenn nicht ganz erzwungen, doch ungern, — wenn nicht ganz frey, dann wenigstens noch bey leidlicher Gesundheit des Geistes, und nicht etwan in Folge einer sogenannten Seelenkrankheit vollzogen seyen. Wo die Motive der Handlung gar nicht von außen kommen, (z. B. nicht durch Furcht oder zufällig erregte Hoffnung, nicht durch Zureden herbeygeführt), und wo ihnen gar nicht widerstrebt wird,

— wo überdies alle übersehbaren Folgen bekannt, und vorbedacht waren: da wird die Handlung als völlig frey betrachtet. Hingegen sind schon diejenigen Handlungen nicht vollkommen frey, welche in der Eile dergestalt geschahen, daß man sagen kann: der Mensch hatte nicht Zeit zur Überlegung; hier schon beginnt das etwa Verfehlte, Entschuldigung zu finden; während umgekehrt die Richtigkeit eines schnell gefaßten Entschlusses gelobt wird. Im letztern Falle erblickt man eine ausgezeichnete Entschiedenheit des Charakters neben der Sicherheit der Auffassung und des Urtheils. Bey der unüberlegten, in Eile vollzogenen Handlung vermuthet man, der Charakter der Person könnte wohl zu einer andern Handlungsweise den Grund enthalten haben. Etwas Ähnliches trit ein, wo aus unerwarteten Umständen sich Folgen ergeben, welche nicht im Gesichtskreise des Handelnden lagen. Dies erinnert an den wichtigen Punct, daß einige Bekanntschaft mit den möglichen und wahrscheinlichen Folgen einem Jeden zugemuthet wird; wobey sich die Verschiedenheit derjenigen Folgen zeigt, welche eigentlich gewollt wurden, und anderer, welche man theils, sich gefallen ließ, während sie gewiß bevorstanden, theils in ungewisser Ferne als dasjenige betrachtete, worauf man, wenn schon un-

gern, es müsse ankommen lassen. Wo Einer in großer Ungewißheit, etwan in einer ihm zuvor ganz unbekannten Lage, irgend Etwas thun mußte, da liegt vor Augen, daß selbst die größte Entschlossenheit des Versuchs doch kein entschiedenes Wollen ist, weil sich kein bestimmtes Gewolltes angeben läßt, sondern statt dessen vorbehalten bleibt, gemäß den Umständen, die sich ergeben werden, fernere Entschlüsse zu fassen. Soviel Einfluß hat das Wissen aufs Wollen; und schon deshalb werden Kinder, auch die klügsten, deren Handlungen in ihrem kleinen Kreise vollkommen frey sind, doch in Bezug auf größere Geschäfte als unfrey, d. h. als unmündig betrachtet.

Belieben Sie hier in den vorigen Brief zurückzuschauen! Die Wolffische Lehre machte Vorstellungen zu Bestimmungsgründen des Handelns; aber welche? Vorstellungen des bonum et malum, wobey schon die Zweydeutigkeit, ob von Gütern und Übeln, oder vom Guten und Bösen die Rede sey, uns in den Weg trit. Allein auch abgesehen hievon kommt der Fehler des Determinismus, wie er gewöhnlich verstanden wird, zum Vorschein, daß in den Begriffen des bonum et malum schon eine Wahl versteckt liegt, daher ein Cirkel begangen wird, wenn man das Begehren,

was in der Wahl vorauszusetzen ist, durchs Vorstellen herdurchführt, um durch solches Vorstellen erst den Bestimmungsgrund der Wahl zu gewinnen; mit der Einbildung, auf diese Weise sey das Begehren determinirt durchs Vorstellen. Eine ganz andre Abhängigkeit des Wollens vom Wissen kommt zu Tage, wenn man bedenkt, daß beym besonnenen Handeln eine Kenntniß der Gegenstände und ihres Zusammenhangs muß vorausgesetzt werden; daß in der Sphäre dieser Kenntniß erst Zuneigungen und Abneigungen, Wünsche und Begierden, nebst daran geknüpften Befürchtungen und Hoffnungen sich bilden, — daß die Regsamkeit des Menschen, welche nach äußerer, freyer Bewegung strebt, erst mannigfaltig die offenen und verschlossenen Wege auskundschaften mußte, — daß Erfahrungen von der Beweglichkeit oder Vestigkeit der Dinge und Verhältnisse erst einen Vorblick auf zu erwartende Folgen gewisser Handlungen eröffnet hatten, — daß vielfache Erfahrung ähnlicher Fälle nöthig war, wenn ein allgemeines Wollen, ähnlich den allgemeinen Begriffen, sich erzeugen sollte, — daß zu diesem allen das Urtheil des Lobes und Tadels hinzukam, welches den schon zum Handeln fertigen Willen, durch einen, hieraus entsprungenen neuen Willen bald antreibt bald aber mit mehr oder weni-

ger Gewalt zurückruft, und hiemit das zweydeutige bonum et malum in zwey völlig verschiedene Klassen von Begriffen zerspaltet.

Wollen Sie nun sagen: die Vorstellungen seyen ja doch die Basis alles Wollens? Recht wohl; fahren Sie nur fort: die vorhandenen Gegenstände, die Sinnesorgane, die beweglichen Gliedmaaßen sind wiederum die Basis der Vorstellungen. Nun aber liegt die Activität des Vorstellens nicht in Gegenständen, Sinnesorganen und Gliedmaaßen, sondern sie ist rein geistig; und eben so liegt die Activität des Wollens nicht darin, daß man dies oder jenes vorstelle, sondern sie beginnt in der Mitte des Vorstellens als eine Activität von neuer und eigenthümlicher Art. Damit sind wir noch lange nicht fertig, sondern in der Mitte des Wollens beginnt wieder die neue Activität desjenigen Urtheils, welches über das Wollen, als seinen vorgestellten Gegenstand, wie im Namen eines unpartheyischen Zuschauers (nach Smith) Lob und Tadel ausspricht. Noch immer sind wir nicht fertig; denn ehe von eigentlicher Sittlichkeit die Rede seyn kann, muß das Urtheil, vielfältig lobend und tadelnd, zusammenstoßend mit dem vielfältigen, zur Allgemeinheit gelangten Wollen, selbst zum Gegenstande — nicht bloß der Betrachtung, sondern einer höhern

Wahl geworden seyn; — eines Willens, welcher dem Urtheil entscheidende Kraft beylegt; — und alsdann endlich kann gefragt werden, welcher Wille, ob der niedere, oder der höhere, den Charakter bestimme, so daß aus ihm eine Reihe von zusammenhängenden Handlungen hervorgehe, die man theils als freye, theils als unfreye bezeichnen könne.

Nur im Vorbeygehen mag bemerkt werden, welchen Spuk hier der Idealismus getrieben hat. Ob Gegenstände, Sinnesorgane, Gliedmaaßen nöthig seyen, damit Vorstellungen entstünden? — Kant wußte es nicht recht zu sagen, die Dinge an sich waren unerkennbar; jedenfalls lagen alle Formen der Erfahrung, worauf das Wesentliche der Erkenntniß beruhet, in uns selbst; die Synthesis der Vorstellungen, wodurch sie erst Werth bekommen, war unser Werk. Aber aus den niedern Vermögen, welche solches schlechte Werk, wie die Beobachtung der Ereignisse, und hiemit des Zusammenhanges zwischen Handlungen und ihren Folgen, auszurichten hatten, — aus Sinnlichkeit und Verstand, — konnte die moralische Gesetzgebung nicht entspringen; diese also mußte schon da seyn, gleich ursprünglich und unbedingt wie Kategorien, Raum und Zeit. Die praktische Vernunft war da; und was that

sie? Über Maximen herrschte sie; nicht über einzelnes Wollen und Handeln, außer nur mittelbar durch die von ihr zugelassenen oder verworfenen Maximen. Also auch die Maximen waren da; man weiß zwar nicht, woher sie kommen? aber das schadet nichts, denn jeder zeitliche Ursprung fällt in die Erscheinung! Für Überlegung des wahren Zusammenhangs der innern Ereignisse hatte man keine Zeit, denn man brauchte keine Zeit. Alles, was zur Betrachtung der Möglichkeit sittlicher Bildung sorgfältig muß unterschieden werden, war in einander gezerrt, und nun hatte man einen gordischen Knoten, an welchem von allen Seiten gezupft wurde, ohne daß Jemand ernstlich Anstalt getroffen hätte, ihn aufzulösen. Vielmehr, man umwickelte den Kantischen Knoten, die transscendentale Freyheit, noch obenein mit dem spinozistischen Fatalismus; dann waren Freyheit und Nothwendigkeit aufs schönste vereinigt.

Indem wir zu den minder freyen Handlungen zurück kehren, begegnet uns Aristoteles, der gerade hier, bey dem was mehr von fremden Motiven als aus dem Charakter entspringt, besonders bey dem was ungern geschieht, seine Meinung von der Freyheit vernehmen läßt. Nur einige Vorerinnerungen!

Aristoteles war der Mann der richtigen Mitte. Platon war ihm zu weit gegangen; er hätte ihn gern zurück gerufen, um ihn in seiner Nähe zu behalten. Die Nikomachische Ethik handelt, wie Platon, dem Namen nach von Tugenden; und so wäre scheinbar im vorigen Briefe der Ort gewesen, davon zu reden. Sieht man aber genauer zu: so zeigt sich die Tugend in einer untergeordneten Stellung; ja statt der Einen Tugend, der *δικαιοσυνη*, welche beym Platon, im vierten Buche der Republik, die andern drey Cardinaltugenden in sich vereinigt, findet sich beym Aristoteles eine Reihe von Tugenden; und man ist hier nicht mehr im Stande, die mittelbaren Tugenden, nämlich die zur Pflichterfüllung nothwendigen Sitten, Gewöhnungen, Fertigkeiten, von der eigentlichen Tugend, aus welcher Pflichten entspringen, deutlich zu unterscheiden.

Dahin führt sogleich seine Erklärung der Tugend: sie sey eine *ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ, καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.**) Das Feld möglicher Handlungen und ihrer Folgen muß hier schon vor Augen liegen, um die, aus irgend

*) Eth. Nicom. II, 6.

welchen Rücksichten vernünftige Mitte zu bestimmen. Auch πάϑη und δυναμεις werden hier vorausgesetzt; und zwar sind letztere natürliche Beschaffenheiten; erstere sind wandelbare Gemüthslagen; die Tugenden aber sind nicht von Natur da; sie müssen erworben werden, und zwar als bleibende Fähigkeiten, wodurch die wandelbaren Aufregungen die Mitte halten.*)

Doch dies ist vielleicht noch nicht sprechend genug. Nehmen wir lieber das zwölfte Capitel des ersten Buches vor uns!

„Gehört die Glückseligkeit (Eudämonie) zu dem „Lobenswerthen, oder zum Ehrwürdigen? — „Alles Lobenswerthe hat eine Beziehung; so „loben wir den Gerechten, Tapfern, und die „Tugend, wegen der Werke und Thaten. Das „Höchste kann nicht gelobt werden. Die Göt„ter preisen wir als selig; Niemand lobt die „Glückseligkeit so, wie man die Gerechtigkeit „lobt; sondern man preiset jene als etwas Hö„heres und Göttliches. Der Tugend gebührt „Lob, weil man durch sie schöner Handlun„gen fähig wird. — Glückseligkeit aber ist das „Princip, denn ihrentwegen thun wir Alle Al„les was wir thun. Was aber der erste

*) ibid. II, 4.

„Grund aller Güter ist, das betrachten wir „als ein Ehrwürdiges und Göttliches.“ So setzt Aristoteles ein *τίμιον* über das *ἐπαίνετον*. Wäre auch dies noch nicht sprechend genug, so füge ich hinzu: Aristoteles kennt keine Berathschlagung wegen der Zwecke, sondern nur wegen der Mittel *). Also die allernothwendigste aller Berathschlagungen, ob unsre Zwecke den praktischen Ideen gemäß sind? findet in seiner Sittenlehre keinen Platz; noch vielweniger diejenige Berathschlagung, nach welcher die praktischen Ideen den höchsten Platz unter allen möglichen Motiven erlangen; und durch welche der sittliche Charakter eigentlich erst im vollen Bewußtseyn vestgestellt wird.

Das ist der Eudämonismus, welcher sich zu den seligen Göttern flüchtet, und sie über alles Lob erhaben findet; — weil freylich das gemeine Lob, der Sporn des Ehrgeizes, bey ihnen nichts ausrichten kann. Gegen diesen Eudämonismus hatte Kant zu streiten; und, — was wir auch an seiner Lehre mögen auszusetzen finden — für diesen Streit wollen wir ihm danken.

Während nun Kant in diesem Streite zuerst

---

*) Eth. Nic. III, 5; *βουλευόμεθα δὲ, οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη.*

im kategorischen Imperative seinen Stützpunct fand, alsdann von da zur Freyheit gelangte: findet Aristoteles, der vom kategorischen Imperative nur zu weit entfernt blieb, dennoch auch einen Weg zur Freyheit; und das ist sehr natürlich, denn man kann zu ihr viel leichter kommen, als zu den praktischen Ideen, welche hinter dem kategorischen Imperative dergestalt verborgen sind, daß sie seine logische Leerheit ausfüllen. Die Freyheit der Handlungen, die Jedermann kennt, ist eben nicht transscendentale Freyheit im Kantischen Sinne.

Aristoteles macht die ganz natürliche, auch heutiges Tages sich aufdringende Bemerkung, daß die Menschen ihre löblichen Handlungen gern als die ihrigen rühmen, hingegen bey tadelhaften die Schuld abzuwälzen suchen, indem sie sich als unfrey oder doch nicht ganz frey darstellen. *) Dagegen erklärt er sich, und legt den Satz zum Grunde; frey sind die Handlungen, deren Ursprung im Handelnden liegt, welcher die Umstände kennt.

---

*) Eth. Nicom. III, 1. 3. Besonders 7. Das dritte Capitel schließt mit den Worten: τί διαφέρει τῷ ακούσια εἶναι τὰ κατὰ λογισμὸν ἢ θυμὸν ἁμαρτηθέντα; φευκτὰ μὲν γὰρ ἄμφω. δοκεῖ δέ οὐχ ἧττον ἀνθρωπικὰ εἶναι τὰ ἄλογα πάθη. αἱ δέ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας. ἄτοπον δὴ τὸ τιθέναι ἀκούσια ταῦτα.

Zorn und Begierde, als Quelle tadelhafter Handlungen, liegen eben sowohl im Menschen, als Fehler des Råsonnirens. — Dabey konnte freylich bemerkt werden, daß doch der Zorn nicht eben so bleibenden Grund im Menschen hat, als angenommene Grundsåtze; und daß die Begierden in sehr verschiedenem Grade mehr oder weniger den Charakter anzeigen. Allein wichtiger ist, daß Aristoteles die Rückwirkung erwog, welche das Handeln des Menschen auf ihn selbst hat. Fertigkeiten erzeugen sich aus Übungen. Absichtlich übt man Geschicklichkeiten; eben so absichtlich soll man die Handlungen vermeiden, aus denen ein Zustand hervorgehn würde, in welchem man das Schlechte nicht mehr vermeiden könnte. „Wer einmal den Stein geworfen hat, der freylich vermag nicht mehr, ihn zurückzuhalten; aber an ihm lag es, daß er warf." *) Da ist nun Freyheit und Unfreyheit zugleich. Die Unfreyheit des jetzigen Zustandes wird eingeråumt; die Person wird dennoch als frey beurtheilt, indem man auf die frühere Zeit zurückgeht, in welcher sie das Jetzige zu vermeiden in ihrer Gewalt hatte. Eins der bekanntesten Beyspiele hie-

*) ibid. 7: ὀύτῳ καὶ τῷ αδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ, ἐξ ἀρχῆς μὲν, ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι. διὸ ἑκόντες εἰσί. γενομένοις δὲ ὀυκέτι ἔξεστι μὴ ἐῖναι.

von ist die Trunkenheit, welche auch Aristoteles nicht vergißt. Ein anderes giebt ihm die Häßlichkeit. So wenig man dem häßlich Gebornen seine Ungestalt zum Vorwurf anrechnet, so gewiß tadelt man den, welcher seine Gesundheit untergrub, oder auch nur vernachlässigte, wegen der Spuren, die er davon an sich trägt.

Wollen wir dagegen Einspruch thun? Gegen den allgemeinen Gedanken gewiß nicht. Aber in der Anwendung kommt doch die Sache in vielen Fällen anders zu stehen. Es ist nicht immer wahr, daß Einer voraussah, was Alles er zu vermeiden, und aus wie starken Gründen er es zu vermeiden hatte. Den reifen Mann verantwortlich zu machen für das, was er als Jüngling, als Knabe verfehlte und versäumte, heißt nichts anderes als die Erfahrung, Überlegung, Vestigkeit des Mannes fodern von dem schwächeren, vielfach reizbaren, leichtsinnigen Jugendalter. Zwar meint Aristoteles: der müßte gar sinnlos seyn, der nicht wüßte, daß aus Handlungen die Fertigkeiten entstehen.*) Aber wenn mit einem solchen Machtspruche die Sache abgethan wäre, so

*) ibid. τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου.

gäbe es kein unmerkliches Abgleiten vom rechten Wege, keine allmählige Verwickelung des Menschen in das Gewebe seiner eignen Handlungen; und des sittlichen Übels wäre auf einmal sehr viel weniger in der wirklichen Welt, als wir leider! ganz unläugbar in derselben vorfinden. Und das hat ohne Zweifel Aristoteles sehr gut gewußt; er hat sich nur, wie es im Eifer der sittlichen Strenge zu geschehen pflegt, nicht am rechten Orte daran besonnen. Oder sollte wohl seine berühmte Poetik den Dichtern gerathen haben, Charaktere auf die Bühne zu bringen, die außer dem Kreise der allgemeinen Menschenkenntniß lägen?

Sie errathen ohne Zweifel, worauf ich ziele. Jene so wichtige Vorschrift für die Tragödie meine ich, daß in ihr weder die Tugend ins Unglück, noch die Bosheit ins Glück, noch der sehr Schlechte ins verdiente Leiden übergehen soll; sondern daß ein Charakter von mittlerm Werthe durch einen Fehltritt, (*δι᾽ ἁμαρτίαν τινὰ*) von einer hohen Stufe herabstürzend muß dargestellt werden. Dieser Fehltritt soll nicht etwan eine strenge Prüfung des früheren Lebens veranlassen, damit Freyheit hervortrete, Zurechnung in Gang kommen; sondern der Zuschauer soll Mitleid und Schreck empfinden. Der tragische Held muß deshalb „eher zu den Besseren, als zu den Schlechteren" gehö-

ren. *) Und unaufhörlich wird eingeschärft: die Tragödie soll seyn eine *μίμησις πράξεως*. Darin liegt die Voraussetzung, daß dergleichen Fehltritte im Leben nichts Seltenes sind, daß vielmehr Jedermann mit dem Unglücklichen leicht sympathisire, weil die Gefahr solcher Fehler Allen nahe liegt. Wären aber Alle, die nur nicht zu den Sinnlosen gehören, stets aufmerksam auf den Zustand (die *ἕξις*,) worin sie durch ihre Handlungen allmählig gerathen können: so würde der tragische Held als ein Thor verächtlich erscheinen; und das wäre noch weniger poetisch, als wenn ein arger Sünder auf der Bühne die verdiente Strafe erleidet; oder wenn ein Tugendhafter auf empörende Weise ins völlig unverschuldete Verderben gestürzt wird, worin das *μιαρὸν* liegt.

Übrigens, was bedarfs der Poetik? Die pädagogische Prosa liegt uns noch viel näher; sie spricht, daß die Jugend unaufhörlich muß gewarnt und gehütet werden. Dasselbe weiß für seinen größern Wirkungskreis der Geistliche, der Seelsorger. Und der Moralist, ist er etwan nicht Seelsorger? Durch bloße Freyheitslehre wird er es niemals werden. Er muß die Schwäche der Menschen ins Auge fassen, wie es ihm die Reli-

---

*) de arte poetica cap. 14.

gionslehre schon längst geheißen hat; nicht aber sich Täuschungen bereiten durch Theorien, die zwar glänzend, jedoch nicht haltbar sind.

Freylich kostet es Überwindung, einzugestehn, daß, wo Anfangs nur einzelne Handlungen unfrey waren, (im Anfange eines ungeordneten Lebens), da allmählig die lichten Zwischenräume immer seltener werden, endlich verschwinden, und nun die Unfreyheit im Innern, die Verdüsterung des Geistes, so überhand nimmt, daß die verkehrten Handlungen nicht mehr Ausnahmen bleiben, sondern zur Regel werden; wie es bey Trunkenbolden, Wüstlingen, Spielern, Lügnern, Dieben, Räubern, offenbar der Fall ist.

Aber die unglückliche Rückwirkung des Handelns auf das Innere zeigt sich, minder grell und desto häufiger, noch in einer ganz andern Klasse von Thatsachen; ich meine die, wo nicht bloß einzelne Handlungen ungern geschehen, sondern die ganze Lebenslage den Menschen drückt; so daß er in seinem Thun durchgehends etwas verschoben findet, sich darin nicht wieder erkennt, allmählig seines eigenen Wollens kaum noch inne zu werden vermag, und späterhin selbst ein günstigeres Geschick nicht mehr genügend zu gestalten vermag. So entsteht aus äußerer Unfreyheit die innere, wovon die Dichter weit mehr zu sagen

wissen als die Denker, und das wirkliche Leben ohne Zweifel zahlreiche Beyspiele aufweisen könnte, die, wenn man sie kennte, noch weit ergreifender seyn würden, als jede poetische Schilderung.

Sie werden nun, glaube ich, Selbst finden, daß Aristoteles wenigstens in Einem Puncte richtiger sah als Kant. Jener unterscheidet die Zeiten; dieser macht ganz ausdrücklich die Freyheit zeitlos. Nach Kant hat „das Sinnenleben in Ansehung der Freyheit absolute Einheit des Phänomens" *); nach Aristoteles kann leicht die Jugend freyer seyn wie das Alter, welches die einmal angenommenen Gewöhnungen und Fertigkeiten in sich anhäuft. Und so ist es der Erfahrung zufolge wirklich überall, wo nicht von Jugend auf der Mensch, statt sich gehen zu lassen, sich fortdauernd absichtlich zu Demjenigen macht, der Er, entweder seyn soll, oder — wo richtige sittliche Begriffe mangeln, verkehrter Weise seyn will. Er wird freyer, wenn er fertiger wird; vorausgesetzt daß seine Fertigkeiten mit seinen Absichten zusammentreffen, und daß die Absichten in dem bey zunehmenden Jahren erweiterten

*) Kritik der praktischen Vernunft S. 177.

Gesichtskreise immer bestimmter ihre Gegenstände hervorheben, und vom Fremdartigen abscheiden. In diesem Sinne ist es wahr, daß der Mensch frey wird, wenn er sich frey macht.

Die Kantische Lehre dagegen hat auf eine höchst seltsame Weise im ärztlichen Kreise Anklang gefunden, wo man sogar noch in Geisteszerrüttungen die Freyheit vesthalten wollte, und auf diese Weise herausbrachte, was im Wahnsinn Böses gethan werde, sey Sünde; oder vielmehr, das Verfallen in Wahnsinn sey ungefähr in der Art sündlich wie das Verfallen in Trunkenheit. In der That, dieser Consequenz ist bey einer unzeitlichen, absoluten Freyheit, die auf gleiche Weise über dem späteren wie über dem früheren Leben schwebt, und darauf wie auf eine vest zusammenhängende Kette von Erscheinungen herabschaut, gar nicht zu entkommen. Eben darum hätten Diejenigen, welche die Kantische Lehre nicht schon längst vorher, wie sich gebührt, aus andern Gründen zu widerlegen wußten, sich durch eine so ungereimte Consequenz wenigstens sollen gewarnt finden. Zwar giebt es Fälle genug, in welchen der Wahnsinn wirklich verschuldet wurde; aber das ist keinesweges die allgemeine Regel, sondern eher die Ausnahme; und der Blödsinn vollends ist oft genug angeboren.

Sie erinnern Sich vielleicht, daß ich gleich im Anfange dieses Briefes die Freyheit als zerstückt bezeichnete, sobald sie auf Handlungen bezogen wird. Dies zeigt sich nun vollends klar. Bey jeder Handlung muß auf die Zeit, und auf die eben damals vorhandene Gemüthslage des Handelnden gesehen werden; wie es die Juristen wirklich thun. Muth und Kleinmüthigkeit, Behendigkeit und Langsamkeit, die auf das mögliche Handeln den stärksten Einfluß haben, können nicht gleich seyn bey dem halb Schlafenden und dem völlig Wachenden, nach starkem Blutverluste und in voller Gesundheit; und die wirkliche Sittlichkeit der Menschen gewinnt nichts dadurch, daß man ihnen Kräfte vorgaukelt die sie nicht haben.

Das Unrichtige jener Meinung von der Sünde im Wahnsinn möge uns hier zum Anlaß dienen, eine sehr nothwendige Unterscheidung herbeyzuführen. Die Freyheit im moralischen Sinne setzt eine andere Art von Freyheit voraus, ohne mit ihr zusammenzufallen. Diese letztere ist die geistige Gesundheit, deren wir hier wenigstens in so fern erwähnen wollen, als nöthig, um die Verwechselung mit jener zu verhüten. Es ist dazu noch keinesweges erforderlich, in die verschiedenen Arten der Geisteszerrüttung so tief einzudringen,

wie es in der Mitte psychologischer Untersuchungen geschieht; sondern schon auf der Oberfläche der Erscheinungen findet sich das, was wir brauchen um die Begriffe zu sondern.

Sie kennen die vier Hauptbegriffe, unter welche die Merkmale der Geisteszerrüttungen erfahrungsmäßig geordnet werden; Wahnsinn, Tobsucht, Narrheit und Blödsinn. In beyden letztern liegt die Unfreyheit wie eine schwere Decke auf der ganzen Thätigkeit des Geistes; in den beyden erstern läßt sich der Unterschied des gestörten Vorstellens und Begehrens bemerken; und die berühmte Frage, ob es eine reine Tobsucht, eine mania sine delirio wirklich gebe, ist versuchsweise in die andere Frage übersetzt worden, ob eine reine Willenskrankheit ohne Leiden des Vorstellungsvermögens vorkomme? Lassen Sie uns indessen hier zunächst das Verhältniß der leiblichen zur geistigen Thätigkeit als umgekehrt betrachten; so wird das Vorrecht des Geistes durch ein Vorgreifen des Leibes zwiefach beeinträchtigt seyn können. Nämlich eines theils wird die Apperception (Aneignung sinnlicher Vorstellungen) gestört seyn, (und in schwerern Fällen, wo Phantasmen eintreten, auch die Perception;) anderntheils werden die organischen Bewegungen, welche sonst vom Gemüthszustande abhängen, nun ihrerseits

Gemüthszustände hervorbringen; einen Drang zum Handeln ohne bestimmten Gegenstand und Zweck; welches denn wohl ein zerstörendes Handeln seyn muß, weil Zerstören an sich sehr viel leichter ist als Bauen, und jede ungeregelte Thätigkeit darauf hinausläuft. Es braucht also hier nicht ein Begehrungsvermögen dergestalt, daß es für sich allein krank sey, vom Vorstellungsvermögen losgerissen zu werden, sondern der Unterschied zwischen Delirium und Tobsucht, deren letztere übrigens in den meisten Fällen mit jenem verbunden vorkommt, gründet sich offenbar darauf, daß die leibliche Affection von verschiedenen Seiten her in die geistige Thätigkeit eingreift.

Sie erinnern sich ferner des Übergangs zur geistigen Gesundheit, den ich von jener Abtheilung schon längst hergenommen habe, und der so natürlich ist, daß man ihn geradezu als allgemein bekannt sollte voraussetzen dürfen. Gesundheit ist das Gegentheil der Krankheit; geistige Gesundheit also ist nach ihren wesentlichen Merkmalen erfahrungsmäßig bestimmt, indem man die Gegentheile von Wahnsinn, Tobsucht, Narrheit und Blödsinn zusammenfaßt. Die genauere Bestimmung dieser Gegentheile mag hier unberührt bleiben, damit wir uns für den Augenblick nicht in die Psychologie vertiefen; es genügt für den

jetzt nöthigen Begriff der geistigen Gesundheit, wenn der Leib weder im Allgemeinen die Geistesthätigkeit zerstreut (wie in der Narrheit) oder schwächt (wie im Blödsinn): noch auch partielle Angriffe macht, die vorzugsweise von der Seite der Sinne und des Erkennens, (beym Wahnsinn) noch der Glieder und des Handelns (in der Tobsucht) herkommen.

Wo nun Juristen und Ärzte mit einander überlegen, ob eine Handlung, die sonst aus Furcht vor der Staatsgewalt pflegt unterlassen zu werden, mit freyem oder unfreyem Willen sey begangen worden: da schwebt diesen Männern ein Begriff von Freyheit vor, der mit der eben beschriebenen geistigen Gesundheit zusammenfällt. Der mente captus hat in einer Traumwelt gelebt, die ihm die wahren Folgen seiner Handlungen verbarg; oder er hat zerstörend gehandelt, ohne eigentlich den Gegenstand seines Handelns anzufeinden; oder Zerstreuung oder Schwäche hinderten alle wahre Überlegung und bestimmte Absicht. Das Handeln ist also dasmal kein sicheres Zeichen des eigentlichen Wollens; — am wenigsten des Charakters, denn falls der Kranke wieder gesund würde, käme unfehlbar ein entgegengesetztes Wollen in der nämlichen Person zum Vorschein. Solche Handlungen kann man

zur Person nicht rechnen. Diese Person, — ganz abgesehen von ihrer sittlichen Bildung, — würde zuverlässig durch bekannte Motive ganz anders determinirt seyn; sie würde das Lächerliche und Gefährliche unfehlbar hinreichend scheuen, um sich nicht so bloß zu stellen, wie der mente captus es thut. Sie würde frey seyn, eben weil sie durch Gesetze und Sitten determinirt wäre, und die wahren Folgen ihrer Handlungen voraus sähe.

Wollen wir nun etwan unternehmen, den Juristen und Ärzten die Befugniß zu bestreiten, mit welcher sie, ohne die Philosophen zu fragen, den Unterschied der Freyheit und der Unfreyheit als einen Punct, der vor ihr forum gehört, behandeln und bestimmen. Ein solcher Competenzstreit kann zu nichts führen. Das Wort Freyheit hat und behält zuvörderst im gemeinen Leben seine Bedeutung, wo es der Gefangenschaft und Sclaverey gegenüber steht. Soll es andre Bedeutungen annehmen: so stehn diejenigen am sichersten vest, welche jener ersten sich am nächsten anschließen. Der mente captus nun ist in geistiger Gefangenschaft; das ist klar ohne alle sittliche Begriffe; so wie der Wilde, der Barbar, der rohe Bauer, der harte Krieger, alle Gegentheile der Geistes-Zerrüttungen durch ihre Regsamkeit, Besonnenheit, ihr kluges und gewandtes

Benutzen der Umstände auf eine Weise darzuthun vermögen, die an ihrer geistigen Schnellkraft nicht im geringsten zu zweifeln gestattet. Hier ist innere Freyheit, völlig analog der äußern. Hier ist diejenige Bedeutung des Ausdrucks: innere Freyheit, die zwar mit der Idee, welche wir mit diesen Worten bezeichnen, eben so wenig zusammentrifft, als mit Kants freyem Willen ohne Bestimmungsgründe durch irgend welche Objecte, die aber dennoch dem ursprünglichen Sprachgebrauche ganz entschieden gemäß ist. Steht es nun besser mit dem Ausdrucke Determinismus? Oder helfen die Kantischen Worte Autonomie und Heteronomie? Eben daraus schließt man ja auf Geisteszerrüttung, daß der Mensch in seinen Handlungen und Urtheilen nicht also determinirt wird, wie der Mensch bey gesundem Verstande. Derjenige, dessen Handlungen frey sind, fällt unfehlbar der Kantischen Heteronomie anheim; er findet eben in den Objecten die Bestimmungsgründe seines Thuns. Die Autonomie beginnt erst da, wo die allgemeine Gesetzlichkeit, durch ihre bloße Form den Willen bestimmt. Oder wollen wir nach unserer Art, der Platonischen *δικαιοσυνη* uns anschließend, lieber sagen: da, wo die Kenntniß aller praktischen Ideen mit dem ihr angemessenen Willen zusammentrifft? Eins wie das

andre ist ein moralischer Begriff, dessen man gar nicht bedurfte, als man die Handlungen des geistig Gesunden für freye Handlungen erklärte; welche, wenn sie gegen das positive Gesetz verstoßen, dann in die gesetzliche Strafe verfallen, weil man darauf rechnet, jeder geistig Gesunde lasse sich bestimmen zur Unterlassung derjenigen Handlungen, deren Strafe er nicht leiden will.

Vierter Brief.

Daß Sie, mein theurer Freund! Sich den Begriff der moralischen innern Freyheit nicht werden rauben lassen, weiß ich von Ihnen, ohne daß Sie mir es sagen. Und das Nämliche wissen Sie von mir. Aber wie machten wir es, uns diesen Besitz zu sichern? Bevestigten wir ihn an die Tugend, die freylich seiner bedarf, aber auch eben so sehr des Begriffs vom determinirten Charakter? Oder bevestigten wir ihn an die Pflicht, die gerade, weil sie von Handlungen die Regel seyn soll, uns aufs Handeln mit seinen Absichten und Folgen hinzuschauen nöthigt, und dadurch in die Verwickelungen des vorigen Briefes hinein führt?

Vielmehr, wir erkannten, (nicht erst jetzt, sondern schon längst früher,) daß vom Tugendbegriff die Dunkelheit unzertrennlich ist, welche im Begriffe

der Person liegt; denn Tugend soll persönliche Eigenschaft seyn; es soll Vieles Verschiedenartige durch die Person zusammen gehalten werden und dort Einheit erlangen, während der praktischen Ideen mehrere sind, und deren Anwendungen noch weiter auseinander laufen; so daß man, von der Einheit der Person ausgehend, kein Mittel haben würde, dies Mannigfaltige der Reihe nach kennen zu lernen und jedes Einzelne darin richtig zu bestimmen. Der Tugendbegriff also setzt uns, wenn wir von ihm auszugehen versuchen, nicht in Kenntniß, sondern in Bewunderung dessen was in ihm gefodert wird.

Was aber den Pflichtbegriff anlangt: so erlauben Sie mir wohl, hier des Überganges wegen, den ich zu nehmen im Sinne habe, folgenden bekannten Schluß aus einer Schrift, die Sie gelesen haben *) hieher zu setzen:

Was in zweyen Begriffen das gemeinsame und gleiche Merkmal ist, das kann nicht den Grund ihres Unterschiedes enthalten.

Nun ist in den beyden Begriffen des pflichtmäßig gehorchenden und des ihm gebietenden

*) Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspuncten entworfen; S. 79.

Willens, das Merkmal des Wollens gleich und gemeinsam.

Also kann das Wollen nicht den Grund des Unterschiedes zwischen dem pflichtmäßigen Gehorsam und dem Gebote enthalten.

Einen kürzeren und präciseren Ausdruck für den Beweis des Satzes, daß von willenlosen Urtheilen, die in unserer Kunstsprache ästhetische heißen, die ganze Ethik ausgehen müsse, habe ich nie finden können.

Dieser Beweis steht nun offenbar dem sic volo sic iubeo der praktischen Vernunft bey Kant*) insofern entgegen, als dies das Primitive seyn soll. Den gebietenden Willen legen wir als unstreitiges Factum zwar zum Grunde; aber es zeigt sich, daß die Auctorität desselben auf den willenlosen, ursprünglichen Werthbestimmungen beruhe. Daher ist Pflicht kein primitiver, sondern ein secundärer Begriff für die Wissenschaft, während er im Leben, zur Anordnung der Handlungen von unmittelbarem Gebrauch ist.

Da wir ferner wußten, daß ästhetische Urtheile nur über Verhältnisse ergehen können: so war es nunmehr leicht, als das erste Verhältniß,

*) Kritik der praktischen Vernunft §. 7. am Ende der Anmerkung.

welches die praktische Philosophie zwar nicht begründet aber eröffnet, jene Einstimmung zwischen den ursprünglichen Werth-Urtheilen und dem entsprechenden Willen zu erkennen, welche wir mit dem Namen: Idee der innern Freyheit, bezeichnet haben.

Wie ich dazu komme, dieser unter uns längst vestgesetzten Hauptpuncte hier zu erwähnen, wird sich bald offenbaren; ich habe nämlich die Absicht, an ein paar starken Beyspielen zu zeigen, wie Diejenigen, welche das eben erwähnte Verhältniß, sammt dem ihm zukommenden ästhetischen Urtheile nicht genau ins Auge fassen, in den Fall kommen können, daß sie bey allem Freyheitseifer doch von der sittlichen Freyheit entweder abgleiten, oder sich in dem Begriffe derselben so verwickeln, daß er ihnen auf eine ganz unnöthige Weise zum Räthsel wird.

Der Name Freyheit kommt nicht bloß bey Tugend und Pflicht, sondern auch beym Recht vor; ja er eignet sich dort eine so entscheidend wichtige Stelle zu, daß Kant gerade zu erklärte: Freyheit, Unabhängigkeit von eines andern nöthigender Willkühr, sofern sie mit jeder Andern Freyheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, sey das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zu-

stehende Recht. *) Ehe ich darauf eingehe, ein paar Worte vom Naturrechte im Allgemeinen.

Abgesehen vom Gesellschafts- und Staatsrechte müssen im Naturrechte hauptsächlich zweyerley Klassen von Begriffen, die sich im gemeinen Leben überall aufdringen, beleuchtet werden; nämlich die dinglichen Rechte und die Verträge. Diese beyden Klassen sind nicht ganz leicht unter einem Hauptgedanken zu vereinigen; meistens fallen sie den Schriftstellern ganz sichtbar aus einander. Wenn man die dinglichen Rechte, wie gewöhnlich voranschiebt, statt von den Verträgen schon deshalb weil sie einfacher sind, und nicht ins Weite auf jeden Dritten hinausweisen — anzufangen: so möchte in diesem Puncte wohl immer guter Rath theuer seyn und bleiben. Aber auch in den Verträgen verwickelt man sich. Es werden ihrer so viele unbillige, leichtsinnige, eingegangen; die Umstände verändern sich so oft; die Auslegungen veranlassen so viel Streit, — wie sollte man nicht bedenklich werden, wo es darauf ankommt, ein Zwangsrecht für dieselben geltend zu machen? Denn — das ist ja einmal die Voraussetzung: von einem Rechte bloß für sich, einem reinen, ethischen Begriffe dessen

*) Kants Rechtslehre S. XLV.

was Einer vom Andern zu fodern habe, — und (was die Hauptsache ist) welche Foderungen der Andre von Jenem sich müsse gefallen lassen, so daß er sie nicht abläugnen dürfe — davon handle das Naturrecht nicht; hingegen auf den Zwang steuere es los, und auf den Staat als den Executor des Zwanges. Bevor nun freylich so scharfe Maaßregeln, wie die der Obrigkeit, wissenschaftlich aufgerufen werden: mag man sich wohl bedenken, wie es eigentlich zugehe, daß ein Vertrag nicht etwan bloß für einen Augenblick anzeige, worin zwey Personen übereingekommen seyen, sondern dieselben auch dergestalt gebunden halte, daß es mit der Freyheit des Beschließens nun in der Sphäre des Vertrages ein für allemal vorbey ist; während doch die Personen sich beyderseits vollkommen bewußt sind, sie hätten innerlich noch dasselbe Vermögen zu wollen, und anders und immer anders zu wollen, wie in jenem Augenblick, in welchem der Vertrag zum Abschluß gelangte. Wie kommt ein Augenblick zur Herrschaft über die ganze nachfolgende Zeit?

Nur eine kleine Probe von der Art, wie sich die Naturrechte in diesem Puncte drehen und wenden, möchte ich hier einschalten, wenn es nicht zu weitläufig wäre. Ein paar Zeilen aus Hufelands Naturrecht mögen zur Andeutung dienen.

Dort wird geredet von „Vestsetzung neuer Maxi-„men, die ich jetzt durch meine Willkühr den „übrigen sittlichen Regeln an die Seite setze. Das „Sittengesetz verbietet mir nicht, auch dauernde, „ohne Zeiteinschränkung gültige Maximen will-„kührlich mir vorzuschreiben. Der Promissarius „hat ein vollkommenes Recht auf — Wahrhaf-„tigkeit." *)

Sie, mein theurer Freund, der Sie Sich längst mit mir des vorgeblichen Sittengesetzes im singulari — als ob es keine Mehrheit ursprünglicher praktischer Ideen gäbe, — entwöhnt haben — Sie werden Mühe haben, bey einer solchen Rede nur irgend Etwas zu denken. Zuerst fällt natürlich die Wahrhaftigkeit, als hier ohnehin vorausgesetzt, aus der Erklärung der Verträge deshalb weg, weil sie den Fragepunct gar nicht trifft. Von betrüglichen Verträgen kann nicht die Rede seyn, weil der Betrug keine wahre Übereinkunft der Willen stiftet. Aber von unbilligen, von gemeinschädlichen Verträgen, welche die Ideen der Billigkeit und des Wohlwollens gegen sich, und dennoch die Idee des Rechts für sich haben, kann allerdings die Rede seyn; und wenn einzig und allein auf das Sittengesetz —

*) Hufelands Naturrecht §. 260 u. s. w.

auf den vorgeblichen singularis hingewiesen wird, so muß man fragen: hat das Sittengesetz geträumt oder geschlafen, als das Unbillige und Gemeinschädliche die Form des Rechts annahm?

Doch nicht erst durch die Voraussetzung tadelnswerther Verträge wollen wir es wecken. Die Sache steht viel schlimmer.

Was ist das für ein Sittengesetz, welches erlaubt, daß man ihm neue Maximen willkührlich an die Seite setze?

Hufeland meint den kategorischen Imperativ. Also wollen wir fragen: Kannst Du wollen, daß es allgemeine Maxime werde, auf die Selbsttäuschung dessen zu rechnen, der sich einbildet, seine Willkühr für alle künftige Zeit durch einen augenblicklichen Vorsatz gebunden zu haben?

Sie sehen nun schon den Abweg. In solcher Dialektik fortfahrend würden wir uns bald so verwickeln, daß wir wohl selbst eine Minute lang zweifeln könnten, ob der alte Satz: pacta sunt servanda, noch wahr sey oder nicht. Dahin wird es nun mit uns nicht kommen. Aber bemerken Sie doch jene Worte: das Sittengesetz verbietet mir nicht. Ein solches: qui tacet, consentire videtur, steckt hinter manchen naturrechtlichen Behauptungen; es sind ausdrückliche Worte jenes Naturrechts: „bey mehrern Hand-

„lungen verweiset das Sittengesetz jeden Men„schen bloß an seine Willkühr. Freyheit der „Willkühr ist gesetzmäßig; das Sittengesetz legt „ihr Berichtigung bey.“ *)

Bevor ich weiter gehe, möge hier eine vortreffliche Stelle Schleiermachers, über den Begriff des Erlaubten Platz finden. „Derjenige „Begriff, welcher überall, wo er als ein wirk„licher und positiver in die Ethik eingeführt wird, „eine fehlerhafte Beschaffenheit des Pflichtbegriffs „anzeigt, ist der Begriff des Erlaubten. Nur „bey der Anwendung im Leben hat er als ein „negativer Begriff seine Bedeutung; so näm„lich, daß er besagt, eine Handlung sey noch „nicht so in ihrem Umfange und mit ihren Gren„zen vollständig aufgefaßt, daß ihr sittlicher Werth „könne bestimmt werden.“ **)

Gehen Sie mit diesem Gedanken an die Naturrechte, so werden Sie Sich wundern, wie schnell man nach denselben Eigenthum, — das wichtigste der dinglichen Rechte, — erwerben kann. Da heißt es bey Hufeland ganz kurz: „Von „vielen Sachen kann mancher Gebrauch nicht „anders gemacht werden, als wenn Jemand sie

---

*) A. a. O. §. 92. 93.

**) Schleiermachers Kritik der Sittenlehre S. 185. 186.

„ausschließend gebraucht. Da jeder Mensch nun „vermöge seiner Persönlichkeit Zwecke haben, und „allerhand Mittel dazu gebrauchen darf: so hat „er auch ein Recht, diese Sachen ausschließend „zu gebrauchen. Das Eigenthum ist der aus= „schließende Gebrauch einer Sache, sofern er nicht „verboten ist. Jeder Mensch hat demnach ein „Recht, sich Eigenthum zu erwerben. Die ganze „Beurtheilung der Rechte des Eigenthums beruht „im Naturstande auf der Einsicht des Rechtha= „benden.“ *)

Sie erinnern Sich vielleicht an meine praktische Philosophie, wo der Satz, welcher so lautet: Es soll kein Streit seyn, folglich muß ich überlassen, jenem Naturrechte gemäß füglich auf folgende Weise könnte verändert werden

Es soll kein Streit seyn; folglich muß der Andre mir überlassen.

Welche Lesart die rechte sey, ist unter uns keine Frage; allein vermuthlich schwebt Ihnen eine andre Frage im Sinn: was für eine Persönlich= keit mochte dort gemeint seyn, wo es hieß: da jeder Mensch vermöge seiner Persönlichkeit Zwecke haben darf —? In dem Dürfen steckt jener, von Schleiermachern zurechtgewiesene Begriff des Er=

*) Hufelands Naturrecht §. 219—223.

laubten; wie kann denn aus der Persönlichkeit ein so allgemeines, kategorisches, definitives Dürfen hervorgehn, daß hierin allein der Grund des Eigenthums liege? Bedeutet etwan das Eigenthum weiter nichts, als daß die Handlung, wodurch man desselben sich bemächtigt, noch nicht hinreichend in ihrem Umfange und in ihren Gränzen aufgefaßt sey, um ihren sittlichen Werth zu bestimmen? Das wäre ein seltsames Eigenthum; und so ist es keinesweges gemeint.

Vernehmen Sie jetzt, was eine Person ist! „Das Vermögen eines Wesens, sich Zwecke für „seine Handlungen vorzusetzen, heißt die Persön„lichkeit; und ein mit diesem Vermögen begabtes „Wesen eine Person.“ *)

Fast muß ich besorgen, daß Sie mir zürnen, weil ich ein so altes Buch, wie Hufelands Naturrecht, jetzt noch anführe. Es ist freylich vom Jahre 1795. Wohlan! Schlagen Sie Krug nach! Sie finden bey ihm folgendes, was im Jahre 1821 herauskam:

„Jedes vernünftige Wesen vermag die Zwecke „seiner Thätigkeit sich selbst zu setzen, und „mit Freyheit zu verwirklichen, und „heißt daher eine Person; alles Vernunft-

*) A. a. O. §. 90.

„lose aber eine Sache. Jener kommt daher „eine eigenthümliche Würde zu, welche die „persönliche heißt; und diese Persönlichkeit be= „ruhet lediglich auf — der Vernunft und „Freyheit desjenigen Wesens, dem sie beyge= „legt wird.“ *)

Und wie wird damit das Eigenthum in Ver= bindung gebracht?

„Da jedes vernünftige Wesen ein Recht auf „Sachen überhaupt, niemand aber ein ur= „sprüngliches Recht auf bestimmte Sachen hat: „so muß es — etwas Herrenloses geben „oder gegeben haben, durch dessen Ergreifung „und Zueignung kein fremdes Recht verletzt „wird. Eben darin und allein (in apprehen- „sione et appropriatione sola) liegt auch der „Grund der Rechtserwerbung. Denn das erste „Besitznehmen macht es rechtlich unmöglich „daß ein Andrer dieselbe Sache auf gleiche „Weise erwerbe, weil sie nicht mehr herren= „los ist.“ **)

Wollen Sie nun etwa noch bey Droste=Hüls=

---

*) Krugs Handbuch der Philosophie, zweyter Band §. 491.

**) A. a. O. §. 514.

hoff nachschlagen? Das Jahr 1831 wird nicht viel anders reden als das Jahr 1821.*)

So werden wir ja wohl nachgeben müssen; und die obige zweyte Lesart wird nunmehr näher bestimmt so lauten:

Es soll kein Streit seyn, folglich darf ich jedem Andern die Vermeidung desselben zumuthen, indem ich ihm durch Occupation zuvorkomme.

Aber eben des Urtheils: es soll kein Streit seyn, hatten sich jene Naturrechtslehrer gar nicht bedient. Die Würde der Person besorgt bey ihnen alles; und diese Würde beruhet nicht wie bey uns, auf dem Verhältniß zwischen der Einsicht (die meinethalben Vernunft heißen möchte) und dem entsprechenden Willen: sondern, wo wir die Unwürde finden, nämlich wenn der Wille von der Einsicht abweicht, da besitzen jene noch immer das erhabene Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen; und dies Vermögen, Freyheit genannt, führt immer geraden Weges zum Eigenthum, als einem Rechte gegen jeden Dritten; welches Recht in der That ungeheuer stark seyn muß, da es Gleichgewicht macht gegen das

---

*) Lehrbuch des Naturrechts von Droste-Hülshoff. §. 10 und 49.

ganze Menschengeschlecht weniger dem Einen, der jeden Dritten, ohne ihn zu fragen, ausschließt, weil es ihm so beliebt!

Wir wollen also dasjenige hier unerwähnt lassen, was in meiner praktischen Philosophie, auf einem in der That ziemlich weitem Wege, zwischen der einfachen Rechts-Idee und der Rechtsgesellschaft, alsdann ferner zwischen der Rechtsgesellschaft und dem erlaubten Schutze durch Zwang, endlich noch zwischen der Erlaubniß des Zwanges und dem wirklichen Zwange im Staate, — in der Mitte liegt. Denn diese Strecke Weges zu überschauen erfodert mehr, als was das bloße Wort Freyheit zu vermuthen geben möchte.

Indessen wird aus dem Vorigen, bey Vergleichung der Verträge mit dem Eigenthum, der Unterschied hervortreten: daß bey jenen doch wenigstens zwey Personen ihre Willen vereinigen mußten; beym ursprünglichen Erwerben des Eigenthums hingegen der Occupirende Niemanden braucht und Niemanden fragt. Verhält es sich wirklich so: dann mögen wir nur aufhören von einerley Rechtsidee zu reden; das Recht ist vielmehr zweyerley, dem die Sprache einen gemeinschaftlichen Namen beygelegt hat.

Ehe wir das für entschieden annehmen, wird es doch gut seyn, einmal das Kantische Na-

turrecht näher anzusehn. Denn bey Kant pflegen sich immer noch Spuren der Wahrheit zu finden, wenn anderwärts schon der Nebel die Aussicht verschließt.

Da kommt uns nun zwar Anfangs ein wenig erbauliches, sogenanntes Postulat der Vernunft entgegen, nach welchem kein Gegenstand der Willkühr an sich herrenlos seyn, d. h. der Zueignung entzogen werden soll. Ja es fehlt auch nicht an der deutlichen Erklärung, dies Postulat solle ein Erlaubnißgesetz bedeuten für den, welcher zuerst nimmt und hiemit Andre ausschließt.*) Hier ist nun freylich wenig Zusammenhang zwischen dem „brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzen," welches verboten, und dem Ausschließen Andrer durch Zueignung ohne sie fragen, welches erlaubt seyn soll. Vielmehr, wenn einmal die Vernunft (man weiß nicht recht wie?) vom Throne ihrer logischen Allgemeinheit sich so weit herab bemüht, sich um die Brauchbarkeit der Sachen für gemeine Zwecke der Willkühr zu bekümmern: so wäre natürlich zu schließen, daran sey der Vernunft gelegen, den vollständigsten Gebrauch der Sachen zu veranstalten; und sie werde

*) Kants Rechtslehre, §. 2.

eben deshalb Niemandem die Zueignung eher gestatten, als bis ausgemacht worden, worin das Maximum des Gebrauchs für Alle bestehe, und wie die Theilung oder Verbindung der Sachen am zweckmäßigsten könne eingerichtet werden. Bey der Gelegenheit würde sie denn wohl noch Einiges zu sagen haben über die Richtung und Lenkung der äußern Freyheit, damit aus den Handlungen, wodurch die Sachen in Gebrauch kämen, auch Etwas für die Bildung der Menschen zu tugendhaften Fertigkeiten (nach Aristoteles) möchte gewonnen werden; kurz, man würde einen Blick auf das Verwaltungs- und Cultursystem zu werfen Gelegenheit haben.

Die richtige Ansicht kommt bey Kant etwas spät hintennach; und ist nirgends präcis ausgesprochen, noch weniger zum Grunde gelegt. Sie läßt sich nur eben erkennen in der Stelle, wo es heißt:

„Derselbe Wille (der Bemächtigung) kann „eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem a priori „vereinigten (d. i. durch Vereinigung der Willkühr Aller, die in ein praktisches Verhältniß „gegen einander kommen können,) absolut gebietenden Willen enthalten ist. Denn der

„einseitige Wille kann nicht Jeder-
„mann eine Verbindlichkeit auflegen,
„die an sich zufällig ist.“ *)

Auch hier noch ist der rechte Punct nicht genau getroffen; denn die dinglichen Rechte stehen nicht in der Höhe eines absolut gebietenden Willens, sondern bedürfen nur einer Überlassung in allgemeinen Begriffen. **) Indessen ist wenigstens anerkannt, daß Vereinigung der Willen nöthig ist, wo ein Recht entstehen soll, und daß Keiner für sich allein hinreicht, um sich eine wahre Berechtigung im Kreise der Andern zu schaffen. Und hiemit ist denn auch die anfängliche Behauptung gemäßigt, daß in der Freyheit das angeborne Recht liege. Dadurch, daß Einer frey da steht, hat er noch keine Rechte; aber indem Alle, die einander frey gegenüber stehen, sich gegenseitig berücksichtigen, entstehen die Rechte. Und sie sollen sich berücksichtigen, denn — es soll kein Streit seyn.

Tiefer in die Kritik des Naturrechts einzugehen, wäre hier am unrechten Orte, so nahe auch die Veranlassungen liegen. Sie, lieber Freund,

---

*) Kants Rechtslehre, §. 14.

**) Praktische Philosophie, S. 195.

werden zwar nicht fragen, wie denn die äußere Freyheit, für welche sich die Naturrechte so lebhaft interessiren, mit der innern Freyheit zusammenhänge; denn das wissen wir nur zu gut; und Jene, die so gern von der angebornen Freyheit, als der Quelle aller Rechte, reden mögen, bezeugen gerade dadurch, daß die innere Freyheit nicht als eine bloß intelligible, zeitlose, für sich allein da steht, sondern sich allerdings um Objecte, um Sachen, dergleichen im Kreise der Rechtsverhältnisse vorkommen, bekümmern muß. Aber zugleich sehen wir, daß auch die äußere Freyheit, die sich die Zwecke ihrer Thätigkeit beliebig setzt, nicht für sich allein auftreten darf, wenn sie Berechtigungen verlangt, die nur vermöge ethischer Betrachtungen können gefunden werden. Urtheile des Lobes und Tadels, — ästhetische Urtheile über den Willen, — müssen erst ausgesprochen seyn, ehe man bestimmen kann, was der äußern Freyheit zu gewähren, was zu versagen sey. Solchen Urtheilen ist jede Person ausgesetzt. Sie kann eine Würde erlangen, aber sie kann auch ins Unwürdige verfallen. Das hätte Aristoteles bedenken sollen, der sich so leicht mit der Sclaverey vertrug, indem er meinte, es gebe Menschen, denen von Natur zukomme, zu dienen, und in beständiger Unterwürfigkeit zu le-

ben.*) Aber möchten das von der andern Seite doch auch Diejenigen bedenken, die schon darin eine Würde finden, daß der Mensch sich beliebige Zwecke setzen kann. Meinte etwan Aristoteles, die Sclaven könnten das nicht? So blind war er sicher nicht; aber darin fand er keine Würde, und es liegt keine drin; wohl aber ist es leicht, die Menschen zum Übermuth zu verleiten. Daß man die praktische Philosophie in Moral und Naturrecht zerrissen hat, ist Schuld an diesem, wie an vielem andern Unheil.

Über die innere Freyheit, zu der wir jetzt zurückkehren, hat sich wohl Niemand so sehr gewundert, als Kant, dem sein eigner kategorischer Imperativ, so vest er ihn behauptete, dennoch zum Räthsel wurde. „Warum (so fragt er) soll ich „mich diesem Gesetze unterwerfen? Ich will einräumen, daß mich dazu kein Interesse treibt, „denn das würde keinen kategorischen Imperativ „ergeben; aber ich muß doch hieran nothwendig „ein Interesse nehmen, und einsehen, wie das „zugeht; denn dies Sollen ist eigentlich ein Wollen. Es scheint, wir könnten dem, der uns „fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maximen als eines Gesetzes, die einschrän-

*) Aristot. Polit. I, 5, 6.

„kende Bedingung unsrer Handlungen seyn müsse, „und worauf wir den Werth gründen, den wir „dieser Art zu handeln beylegen, (der so groß „seyn soll, daß es überall kein höheres Interesse „geben kann), und wie es zugehe, daß der Mensch „dadurch allein seinen persönlichen Werth zu füh„len glaubt, gegen den ein angenehmer oder un„angenehmer Zustand für nichts zu halten sey: — „keine genugthuende Antwort geben.“ *)

So offene Äußerungen dürfen uns gewiß nicht verleiten zu glauben, in dem Gemüthe Kants sey jemals ein Zweifel von praktischer Art aufgestiegen, — in ihm, der, wenn irgend ein Sterblicher, gewiß das reine Interesse am Sittlichen mit unwandelbarer Treue und Zuversicht empfand und hegte. Solche Arbeiten, wie die Werke Kants, sind durch ein unreines Interesse nicht möglich; kein Sporn des Ehrgeizes hält aus gegen die Anstrengung des Denkens, welche dazu nöthig ist. Es kann nur eine theoretische Frage seyn, die ihn beschäftigt, indem er Rechenschaft von dem Werthe des Handelns nach dem Sittengesetze zu geben versucht.

Auch scheint er Anfangs zu glauben, die Ant-

*) Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, im dritten Abschnitte.

wort sey schon gefunden, indem er die Freyheit in die intelligible Welt versetzt. „Das morali- „sche Sollen ist eignes nothwendiges Wollen als „Gliedes einer intelligibeln Welt; und wird nur „in so fern als Sollen gedacht, wiefern man „sich zugleich als Glied der Sinnenwelt be- „trachtet.“

Gleichwohl ist ihm etwas Unbegreifliches zurückgeblieben. Er fragt nicht mehr; aber es fällt ihm ein, daß wohl Jemand fragen könnte, und daß alsdann wenigstens eine Abweisung nöthig wäre. Was ist denn aber noch zu fragen, wenn das sittliche Wollen, folglich das Streben des bessern Menschen wirklich schon seinen reinen Ausdruck gefunden hat? — Umgekehrt, wenn noch etwas Fragliches übrig bleibt, so möchte es wohl daran gerade liegen, daß die Formel, die man aussprach, dem sittlichen Streben nicht genau angemessen ist. Doch hören wir Kant!

„Die subjective Unmöglichkeit, die Freyheit „des Willens zu erklären, ist mit der Unmög- „lichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich „zu machen, welches der Mensch an moralischen „Gesetzen nehmen könne, einerley.“

Wie? wenn wir eine theoretische Erklärung geben könnten, dann wäre ein Interesse ausfindig gemacht? Ein Interesse, sollte man denken,

werde unmittelbar empfunden. Nur dann wird es nicht empfunden werden, wenn der Gegenstand, welcher es erregen könnte, nicht vorliegt, sondern statt seiner etwas Fremdartiges! — „Gleichwohl (fährt Kant fort) nimmt der Mensch wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaaß unserer sittlichen Beurtheilung von Einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjective Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt."

Setzen wir hier anstatt Vernunft die sämmtlichen praktischen Ideen: so ist diese Stelle richtig. Die Verhältnisse, welche mit Lob und Tadel beurtheilt werden, sind das Objective, welches innerlich beschaut werden mußte, damit sich in uns die Ideen erzeugten. Aus ihnen bestimmt sich der sittliche Wille; dieser gebietet als gesetzgebend. Das Gesetz übt eine subjective Wirkung auf jeden individuellen Menschen, indem der individuelle Wille die Macht und Auctorität jenes sittlichen Willens empfindet. Diese subjective Wirkung ist in verschiedenen Menschen verschieden; der schlechte Mensch empfindet sie als Vorwurf; der bloß ungebildete als Erhebung, der edlere

Mensch als Erquickung und Begeisterung. Diese und andre Weisen des moralischen Gefühls können in der That nicht das Richtmaaß der sittlichen Beurtheilung an die Hand geben. Aber was denn sucht Kant eigentlich?

„Um das zu wollen, wozu die Vernunft al„lein den sinnlichafficirten vernünftigen Wesen „das Sollen vorschreibt, dazu gehört freylich ein „Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust „oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der „Pflicht einzuflößen, mithin eine Causalität der„selben, die — Sinnlichkeit ihren Principien „gemäß zu bestimmen!

Ja nun freylich sehen wir, was ihn irrte! Da standen Sinnlichkeit und Vernunft als zwey völlig heterogene Seelenvermögen einander gegenüber. Und ein Wohlgefallen konnte nicht empfunden werden, wenn nicht eine sinnliche Affection dabey vorging. Im Schönen steckte also wohl etwas vom Angenehmen verborgen? Und wenn dies vermieden würde: dann wäre wohl noch die neue Gefahr nicht zu überstehen, daß die verschiedenen Klassen des Ästhetischen in einauder laufen würden? Solche Gefahr scheint man sich wirklich noch heutiges Tages einzubilden; als ob Äußeres vom Innern und Innersten sich nicht deutlich genug absondern ließe! An ein rein gei-

stiges Gefühl, in dem inwendigsten Wesen der Vernunft selbst, war nun gar nicht zu denken. Soviel vermochte die alte falsche Psychologie.

„Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, „d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein blo„ßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich „enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust „hervorbringe."

Und was enthält denn die Formel des kategorischen Imperativs, was bietet die bloße allgemeine Gesetzlichkeit dar? — In der That, die alte Psychologie trägt nicht allein die Schuld, sondern die leere logische Hülse der bloßen Gesetzlichkeit ist es selbst, welche macht, daß sich das sittliche Interesse durch sie nicht befriedigt finden kann.

Wollen wir uns das einmal recht klar machen? — Nehmen Sie an, lieber Freund, die Vernunft lasse sich herab, der Sinnlichkeit etwas Sinnliches darzubieten, etwas, das recht eigentlich durch Empfindung könne aufgefaßt werden; und erwarte nun die Wirkung, die sich als ein Gefühl der Lust, des Wohlgefallens offenbaren soll. Jetzt wird doch nicht mehr passen, was Kant noch hinzusetzt, nämlich daß Erfahrung nur zwischen zwey Gegenständen der Erfahrung ein Causalverhältniß zeigen könne, hier

7

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

aber reine Vernunft durch bloße Ideen die Ursache von einer Wirkung in der Erfahrungswelt seyn solle. Daran kann doch die Schuld des ausbleibenden Lustgefühls nicht mehr liegen, wenn wir der Sinnlichkeit etwas Sinnliches zu empfinden geben! Was aber soll dies Sinnliche seyn, um hier zur Sache ein Gleichniß zu liefern? Natürlich etwas, das dem kategorischen Imperative ähnlich sey. Also eine bloße Form. Gut, wenn es eine schöne Form ist, so wird das Schöne empfunden, oder, wie ich lieber sagen möchte, gefühlt werden. Aber jede Form schließt Verhältnisse eines verbundenen Mannigfaltigen in sich. Das ist kein Gleichniß für den kategorischen Imperativ, der eine bloße Gesetzlichkeit ohne Ausnahme fodert. Also eine Richtschnur. Eine solche ist das passende Gleichniß für den kategorischen Imperativ. Doch auch nicht einmal eine Schnur; etwa eine seidene oder gedrehte; diese könnte schon viel zu bunt seyn. Also eine gerade Linie; eine bloße mathematische Länge; ohne irgend etwas von Farbe, oder von Gestaltung nach der Breite und Dicke! — Jetzt können wir darauf rechnen, daß selbst die Sinnlichkeit sich nicht regen wird, um ein Gefühl der Lust oder Unlust in sich zu erzeugen, sondern sie wird vollkommen gleichgültig blei-

ben, weil eben gar nichts zu sehen da ist, welches irgend wie gefallen oder misfallen könnte.

Ganz anders kommt die Sache zu stehn, wenn Kant von einem Reiche der Zwecke redet, — wir würden sagen, von einer beseelten Gesellschaft. Und wie wäre bey ihm selbst das hohe und reine moralische Interesse möglich gewesen, wenn ihm nicht der wahre Gegenstand desselben vorgeschwebt hätte? Darum haben auch so viele seiner Nachfolger sich an den Ausdruck gehalten, der Mensch solle nie bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck behandelt werden. Nur schließt sich diese Formel nicht mit derselben Präcision dem Kantischen Freyheitsbegriffe an, wie der kategorische Imperativ; statt dessen veranlaßte das Reich der Zwecke wahrscheinlich Manchen, zu glauben er könne mit Kants Bewilligung jenes abenteuerliche Hinaufsteigen zur Weltbildung unternehmen, dessen ich am Ende des zweyten Briefes erwähnte, und welches um desto leichter gelingt, da Sonne, Mond, und Sterne dabey pflegen ignorirt zu werden; wie sie denn wirklich zur Begründung der Ethik, unmittelbar wenigstens, nichts beytragen.

Fünfter Brief.

Den Freyheitsbegriff betrachteten wir bisher in mancherley Beziehungen. Wird es Ihnen jetzt genehm seyn, mein theurer Freund, daß wir sein Gegenstück, den Determinismus, uns vorführen lassen; und zwar von Demjenigen, dessen Offenheit gerade in diesem Puncte als nachahmungswerthes Muster aufgestellt wird? Bey der Gelegenheit können Sie einmal recht genau nachsehn, ob nicht vielleicht auch mir etwas von verstecktem Spinozismus anklebt. Denn es ist Spinoza selbst, den ich redend einzuführen gedenke; und dessen Ethik ich Sie bitte Sich zu vergegenwärtigen. Einem Drama in fünf Acten möchte man das Werk vergleichen; wenigstens hat es Exposition, Verwickelung, und Lösung des Knotens. Voran steht Gott und der menschliche Geist; dann folgt, was den Geist niederdrückt, — die Affec-

ten werden geschildert, die menschliche Knechtschaft wird dargethan; und endlich — die menschliche Freyheit. Betrachtet man diesen Plan, so kann man fragen: ist denn Spinoza Determinist? endigt denn nicht die Knechtschaft in der Freyheit? Wird denn der Knoten nicht gelöset? Wozu helfen uns denn die beyden gleichlaufenden unendlichen Reihen in der res extensa und res cogitans, welche zusammen den Makrokosmus vorstellen? — Sie lächeln, mein Freund; denn Sie kennen diese berühmte Ethik. Darum wollen wir bey allgemeinen Fragen fürs Erste nicht verweilen, sondern sogleich das ins Auge fassen, was wir suchen; nämlich den Determinismus. Auf diesen weiset ohne Zweifel die Überschrift des vierten Theils hin: de servitute humana.

Dort nun wird Jedem, der hören will, kund und zu wissen gethan: Die Worte Vollkommenheit und Unvollkommenheit haben eigentlich nichts zu bedeuten. Wie die Leute, wenn sie ein Haus bauen, es dann fertig nennen, wenn es die beabsichtigte Größe und Einrichtung erreicht hat, so haben sie auch der Natur die Absicht untergeschoben, solche Gegenstände, wie man gewöhnlich findet, hervorzubringen; kommt nun einmal etwas Ungewohntes vor, dann meinen sie, die Natur hätte einen Fehler begangen. Nun ist zwar daran

nicht zu denken; denn das ewige Wesen, welches wir Gott oder die Natur nennen (bemerken Sie diese Gleichsetzung!) wirkt mit der nämlichen Nothwendigkeit, mit der es existirt; Zwecke der Natur oder Gottes sind nur menschliche Einbildung. — Indessen, wir pflegen nun einmal die Individuen in der Natur auf einen Gattungsbegriff, welcher der allgemeinste ist, zurückzuführen; dieser Begriff ist der des Seyn. In solcher Beziehung ist also ein Ding vollkommener als ein anderes, wenn es mehr Seyn (plus entitatis seu realitatis) enthält, als das andere. Und wenn wir den Dingen etwas beylegen, das eine Negation in sich schließt, z. B. Gränze, Ende, Schwäche, dann nennen wir sie in so fern unvollkommener, weil sie unser Gemüth nicht so afficiren, wie die andern Dinge, die wir vollkommen nennen. Was nun die Begriffe des bonum und malum anlangt: so enthalten diese nichts positives, sondern sie sind relativ. Z. E. Musik ist gut für den — Melancholicus, übel für den Trauernden (ob der Melancholicus etwan ein Wahnsinniger seyn soll, weiß ich nicht genau zu sagen; Platon nennt wenigstens den *μελαγχολικὸς* neben dem *μεθυστικὸς* und dem *ἐρωτικὸς**);

---

*) Plato de rep. IX. p. 573. c.

dem Tauben hingegen ist sie weder gut noch übel!

Noch frage ich nicht, wie Ihnen das gefalle! — Hoffen Sie nur nicht zu früh, mein theurer Freund, Sich genau zu erinnern, was nach Spinoza für gut und übel zu erkennen ist! Nothwendig muß ich Ihre Geduld noch für folgende Proben, die Sie schwerlich im Gedächtniß haben, in Anspruch nehmen; doch will ich sie kurz zusammenfassen.

Unter dem Worte gut verstehe ich (Spinoza) im Folgenden das, wovon wir gewiß wissen, es sey ein Mittel, wodurch wir dem Vorbilde der menschlichen Natur, welches wir uns denken (quod nobis proponimus) näher kommen können. Unter dem Worte übel das Gegentheil. — Erklärung 1.) Unter dem Guten verstehe ich das, wovon wir gewiß wissen, es sey uns nützlich. Erklärung 2.) Unter dem Übel verstehe ich das, wovon wir gewiß wissen, es werde uns in der Erlangung eines Gutes hinderlich seyn. — Satz 8. Die Erkenntniß des Guten und des Übels ist nichts anderes, als: der Affect der Freude und Traurigkeit, so fern wir uns dessen bewußt sind. — Satz 14. Die wahre Erkenntniß des Guten und des Übels, sofern sie wahr ist, vermag keinen Affect in Schranken

zu halten, sondern nur so fern sie als ein Affect betrachtet wird. — Satz 19. Jeder begehrt oder verabscheut nach den Gesetzen seiner Natur nothwendig das, wovon er urtheilt, es sey ein Gut oder ein Übel. — Satz 20. Je mehr einer seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Daseyn zu erhalten strebt und vermag, um desto mehr ist er mit Tugend begabt; im Gegentheil, je mehr einer vernachlässigt seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Daseyn zu erhalten, desto schwächer ist er. — Satz 22. Das Streben sich zu erhalten, ist die erste aller Tugenden und das Fundament aller Tugend. — Satz 23. Wiefern der Mensch zu einer Handlung dadurch bestimmt wird, daß er inadäquate Vorstellungen hat, so kann man nicht sagen, er handle tugendhaft, sondern nur, wiefern er durch dasjenige bestimmt wird, was er einsieht. — Satz 24. Der Tugend genau gemäß handeln ist nichts Anders in uns, als: nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, das eigne Daseyn erhalten, (diese drey Dinge bedeuten einerley) aus dem Fundament des Strebens nach dem eignen Nutzen. — Satz 26. Was wir vernunftgemäß anstreben, ist nichts anderes als: Einsicht (intelligere.) — Satz 28. Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes.

Diesen Sätzen füge ich noch einen, davon ziemlich weit getrennten hinzu:

Saz 68. Wenn die Menschen frey geboren würden, so würden sie vom Guten und vom Übel sich gar keinen Begriff machen, so lange sie frey wären.

Ist Ihnen nun klar geworden, was eigentlich Spinoza unter den Worten bonum und malum versteht? Soviel errathen Sie wohl, daß er mit dem letzten Satze auf den Baum der Erkenntniß zielt. Auch kann ich den sehr kurzen Beweis leicht beyfügen. Der Freye hat nur adäquate Vorstellungen; die Erkenntniß des Übels aber ist inadäquat; und die des Guten bloß relativ gegen jene. — Wie (werden Sie fragen) die Erkenntniß des Übels ist inadäquat? Was für Übel meint denn der Mann? Etwa Krankheit u. d. gl. wo uns die vollständige Kenntniß des natürlichen Zusammenhangs fehlt? Giebt es denn kein sittliches Übel, und haben wir etwa von der Lüge, vom Unrecht, keine angemessenen Begriffe? — Doch Sie erinnern Sich wohl des Satzes, den wir oft besprochen haben, ius naturae est ipsa naturae potentia*); also diesen Einwurf, als ob das Un-

---

*) Tractat. polit. cap. II, §. 4.

recht ein sittliches Übel wäre, da es ja nur eine Negation, ein Mangel an Kraft ist, werden Sie vorläufig zurücknehmen, — nicht wahr? Was Sie aber schwerlich errathen, wenn Sie nicht für diese vortreffliche Ethik ein sehr genaues Gedächtniß haben, — das ist der Beweis des Satzes, daß die Erkenntniß des Übels eine inadäquate sey. Also hören Sie! Die Erkenntniß des Übels ist die Traurigkeit selbst, so fern wir uns deren bewußt sind. Und dieser Satz — gesetzt, er könnte jenen begründen — worauf beruht er selbst? Die Vorstellung der Traurigkeit ist mit dem Affecte so verbunden, wie die Seele mit dem Leibe, das ist: diese Vorstellung ist von der Vorstellung der Affection des Leibes nur der Ansicht nach (solo conceptu) verschieden. Es kostet freylich einige Mühe, sich an die Wichtigkeit des Leibes zu rechter Zeit zu besinnen; allein ohne diese kommt man bey Spinoza nicht von der Stelle. Das erhellet recht deutlich aus einer Äußerung am Ende des dritten Buches, die ich der Genauigkeit wegen lateinisch hersetzen werde.

Cum dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam: quod mens ideam sui corporis vel

alicuius eius partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia et actualis cogitandi potentia ex obiecti praestantia aestimatur. —

Hier muß ich doch wohl anhalten. Die kecken Behauptungen würden uns sonst betäuben; man braucht wenigstens Zeit, um sich ihrer zu erwehren. Vor allen Dingen muß man es nicht machen, wie Diejenigen, die beym Lesen des Spinoza ihre eigenen Religions-Vorstellungen hineintragen, und Andre, welche dergleichen nicht darin finden, mit Vorwürfen des Misverstehens belegen. Es klingt freylich vortrefflich, summum mentis bonum est Dei cognitio, und was dazu gehört, summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt. Aber man darf dabey nicht jenen Deus sive natura vergessen, der nicht einmal eine vergötterte Natur zu heißen verdient, sondern eine nackte Naturnothwendigkeit, welcher ihre absichtliche und kunstvolle Zweckmäßigkeit durch leere Machtsprüche war abgeleugnet worden. Man sollte im Gedächtniß behalten, daß vom bonum nur als vom Correlat des malum gesprochen, und eins wie das andre als Resultat der Unfreyheit angesehen wird. Tiefer unten wird

sich Gelegenheit finden, hievon Gebrauch zu machen. — Man sollte aufmerken auf ein so wildes durcheinander werfen von Begriffen, wie jenes, wo in Einem Zuge erst von Annäherung an das Vorbild der menschlichen Natur, dann vom Nützlichen, dann vom Affect der Freude, die Bestimmung des Guten hergenommen wird. Ist die Annäherung an das allgemeine Bild der menschlichen Natur nützlich? geschieht sie im Affect der Freude? Meinen etwa Diejenigen, die nach Vortheilen oder nach Genießungen streben, sie wären noch nicht menschenähnlich genug? Oder die Andern, denen ein Ideal der Menschheit vorschwebt, sind s i e es etwa, die dem Nutzen und der Freude nachjagen? Oder endlich muß man es noch sagen, daß eine der stärksten Verschiedenheiten der Charaktere sich zeigt, wo die kalte Berechnung des Nutzens, und wo die Sucht zu genießen vorherrscht?

Vom bonum et malum, das heißt, vom Guten und Übeln, haben wir im Vorstehenden einige bunt durch einander hingeworfene Sätze gefunden. Wo bleibt nun der gute und böse Wille? Was von jenem Allen läßt sich darauf auch nur entfernt deuten? — Der erste Blick auf die ausgehobenen Stellen zeigt, daß dieser Grundbegriff der Ethik, in einen solchen Zusammenhang gar

nicht paßt. Daher ist die Ethik des Spinoza — offen gesagt: unter der Kritik. Denn wo man kritisiren soll, da muß der angekündigte Gegenstand irgend wie fehlerhaft behandelt seyn; wie es etwa beym Aristoteles, bey Fichte, zum Theil bey Kant der Fall ist; der Auctor muß aber doch den Hauptgegenstand nicht gänzlich ausgelassen haben, als ob es ihm am Organ der Auffassung gefehlt hätte. Spinozas Ethik ist aber ein Gerede des Blinden von der Farbe. Von dem sittlichen Bedürfnisse, wodurch Kant zu seiner Freyheitslehre getrieben wurde, möchte schwerlich eine Spur in seinen Schriften zu finden seyn. Nicht etwa nur ausgelassen hat er den Begriff des Guten und Bösen, sondern ihn so vollkommen aus den Augen gerückt, daß selbst der Weg nicht mehr zu finden ist, wie man dahin gelangen könne. Das zeigt das Buch nicht bloß in einzelnen Sätzen, sondern im ganzen Umrisse. Die Affecten sind hier in die Mitte gestellt; de servitute humana seu de affectuum viribus, heißt die Überschrift des vierten Theils, welchem die Beschreibung der Affecten im dritten vorangeht, der Gegensatz der sogenannten libertas humana nachfolgt. Sind denn die Affecten an sich das Böse? Giebt es keine kalte und besonnene Bosheit, giebt es keine gemeine Träg-

heit? Giebt es kein Gutes an sich? Was suchten denn Platon und Kant? Wovon ist in den vorstehenden Briefen gesprochen worden? Haben wir vorhin geträumt? Oder hätten wir etwa vom Anfang an gegen die Affecten allerley Mittel zur Befreyung vorkehren oder aufsuchen sollen; etwan wie man gegen das Fieber die China verordnet oder das Chinin bereitet? — Die Affecten mögen wohl eine Plage, eine lästige Krankheit seyn, aber eine Plage, und wenn es die Cholera wäre, ist noch nicht das Böse.

Doch gesetzt, eine Rede gegen die Affecten verdiene den Namen einer Ethik: — was enthält denn die Rede des Spinoza? Tadelt er die Affecten? Oder weiß er etwa wirklich eine Art von Fiebermittel dagegen?

Er rühmt sich ganz ausdrücklich, daß er die menschlichen Fehler more geometrico behandeln wolle. (In der Einleitung zum dritten Theile.) Wahrlich und in vollem Ernste, ein großer Ruhm für — den Psychologen; nur ja nicht für den Moralisten. Der rein theoretischen Wissenschaft — nicht der praktischen, geziemt es, sich so vernehmen zu lassen:

Affectus in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnos-

cunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas, ac proprietates cuiuscunque alterius rei, cuius sola contemplatione delectamur.

Nun wohl! Wenn ihm die Betrachtung der Affecten Vergnügen macht, — wir wollen es ihm gönnen. Gestattet man doch dem entfernten Zuschauer, eine Feuersbrunst als ein prachtvolles Schauspiel zu preisen, — nämlich wenn er nicht helfen kann; — wundert man sich doch nicht, wenn er dabey die Macht und Stärke des Feuers, und die Nothwendigkeit, welcher nachgebend das brennende Gebäude nun zusammenstürzen muß, in Überlegung zieht.

Spinoza begnügt sich jedoch nicht mit solcher Contemplation. Er weiß auch etwas von Mitteln zur Bändigung der Affecten.

Was denn weiß er? Hat er etwas vernommen von der Reinigung der Affecten, deren Aristoteles bey der Tragödie gedenkt? Oder kennt er eine zweckmäßige Lebensordnung durch Wechsel der Beschäftigungen, des geselligen Umgangs, der Familienfreuden? Oder schwebt ihm ein platonischer Staat, eine Gemeinschaft höherer Wesen vor? Oder besitzt er Machtsprüche der Selbstbeherrschung nach Art der Stoiker?

So weit meine Augen in dieser von mir oft

durchsuchten Ethik gereicht haben, finde ich nur Keckheit und Verzagtheit.

Erstlich Keckheit. Denn nichts anderes ist es, wenn er behauptet: affectus, qui passio est, desinit esse passio, simul atque eius claram et distinctam formamus ideam; und, um hievon die Wirksamkeit zu zeigen, den Satz vorausschickt: prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones, sive rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore. *) Diese rerum imagines sind eine lächerliche Hypothese.

Zweytens Verzagtheit. Dahin gehört schon der Satz: affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coercendo. **) Daß es ihm damit Ernst ist, sieht man an einer andern Stelle, wo er sagt: unusquisque ab inferendo damno abstinet timore maioris damni. Hac igitur lege societas firmari poterit, si modo ipsa sibi vindicet ius, quod unusquisque habet — de bono et malo iudicandi; quaeque adeo potestatem habeat —

---

*) Spinozae eth. V, 1. 3.

**) ibid. IV, 7.

***) ibid. IV, 37. Schol. 2.

leges ferendi, easque non ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi. *)

Non ratione sed minis! Das ist der wahre Determinismus; vorausgesetzt, daß man nicht leere Drohungen ausstoße, sondern wirklich die Macht — das heißt nach Spinoza das Recht und die Tugend beydes zugleich, — in Händen habe.

Aber das heißt dennoch verzagen, nämlich an dem, was für den sittlichen Menschen allein Interesse hat, an der Macht der Gründe. Indem wir es nun Verzagtheit des Spinoza nennen, daß er sich auf die Wirksamkeit der Gründe nicht stützt: lassen wir ihm diejenige Gerechtigkeit widerfahren, die ihm gebührt. Allerdings legt er auf das intelligere den höchsten Werth; er wünscht, es möchte siegen über die inadäquaten Vorstellungen; ihm liegt nicht am Despotismus durch die physische Überlegenheit. Er wußte und fühlte ohne Zweifel, daß in seiner eignen Person das Denken und die Ausdehnung nicht parallel fortgebildet waren; es konnte ihm auch nicht entgehen, daß es um ihn andre Menschen gab, bey denen sich der vorgebliche Paralle-

*) ibid. IV, 37. Schol. 2.

lismus durch Abweichungen von umgekehrter Art verletzt fand; bey ihm überwog das Denken, bey den Andern die physische Macht. Diese Andern nun verzagten nicht an der Macht der Gründe, denn sie hatten nie begehrt, daß Gründe herrschen sollten, wo ihnen die physische Macht zu Gebote stand, und für ihre Zwecke ausreichte. Nur für den Denker heißt das Verzagen, wenn er meint, am Ende müsse doch im Kleinen der Stock, im großen das Schwerdt die Entscheidung geben. Aber an der Macht seiner Gründe mußte er wohl verzagen. Denn mit der Veredlung seiner in der Jugend angewöhnten Vorstellungen vom Jehovadienste war er eben nicht weiter gekommen, als bis zu der Annahme einer unendlichen Substanz, die, wenn sie nicht eine res extensa wäre, auch nicht eine res cogitans seyn könnte. Darum macht er auch beym Menschen überall den Leib zur Grundlage, und begreift nichts von einer geistigen Energie, die vom Leibe zwar unterstützt oder gestört, doch ihren eigenen Gesetzen folgt. Wir wollen uns hier nur mit einem kurzen Worte daran erinnern, daß die Betrachtung der Materie als Erscheinung, die uns seit Kant geläufig geworden ist, zu Spinozas Zeiten noch zu ungeläufig war, um wesentlichen Einfluß auf die wissen-

schaftlichen und insbesondere auf die moralischen Ansichten auszuüben.

Soll ich diesen Brief noch verlängern? — Spinoza paßt nicht zu Ihnen und zu mir; stünde er allein, wir würden ihn gemieden haben. Allein wir treffen ihn in guter Gesellschaft; das verändert die Sache. Hätte er zu uns auch nur die drey Worte gesprochen: omnia quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe: res per primas suas causas intelligere; passiones domare, sive virtutis habitum acquirere; et denique secure, et sano corpore vivere:*) — so würden wir ihm unsre Zweifel geäußert haben, ob das honestum auf diese Weise zu fassen sey; da schwerlich Platon hierin seine wahre Meinung wieder erkennen dürfte. — Hätte er uns nun geweissagt, Lessing und Göthe würden dereinst seine Gönner werden, so würden wir geantwortet haben, Platon möge wohl einigen Grund gehabt haben, die Dichter aus seiner Republik zu verweisen. Hätte er aber alsdann sich darauf berufen, daß Jakobi ihn mit großem Respect behandeln, Schleiermacher gar ihn mit Platon in nähere Verbindung bringen werde: was hätten wir dann gesagt? — Etwa gerade-

*) Spinozae tractat. theol. polit. cap. 3.

zu: dabey müsse eine der seltsamsten Verblendungen eines vielfach verblendeten Zeitalters zum Grunde liegen? Lassen Sie uns das näher überlegen! Einstweilen, damit uns nicht die Besorgniß anwandle, als seyen wir beyden Individuen, Sie und ich, gegen Spinoza einer grillenhaften Antipathie unterworfen, führe ich Ihnen Städlins Worte an:

„Es wird doch wohl aus dem bisher Angeführ-
„ten klar seyn, daß Spinoza alle sittlichen
„Ideen, Urtheile, und Gefühle des Menschen
„verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälscht, und
„zwar auf eine Art, welche dem innersten
„moralischen Bewußtseyn widerspricht und es
„empört.“ *)

Das Buch ist vom Jahre 1822, und von einem Theologen. Etwa zehn Jahre früher machte ein Jurist seine Meinung über Spinoza in ähnlicher Art kenntlich; Henrici, in seinen Ideen zur Rechtslehre, führt jenen unter folgender Überschrift auf:

„Positiv kühne Aufhebung aller sittlichen Reali-
„tät; aus den Gesetzen der materialen Men-
„schen-Natur. Recht der Stärke. Determi-
„nirter Antimoralism.“

*) Städlin Geschichte der Moralphilosophie S. 772.

So schlimm finde ich den Spinoza nicht; — ich finde nur einen Menschen in ihm, der mit seinem quatenus, seinem nihil aliud quam (den Redeformeln, die er bis zum höchsten Überdrusse widerholt), seinen durch einander geworfenen Definitionen, Axiomen, Propositionen, sogenannten Demonstrationen, Scholien, u. s. w. alles schon zu wissen meint, ehe er von irgend einem Gegenstande der Untersuchung auch nur soviel begriffen hat, daß, um zu demselben zu gelangen, eine Untersuchung nöthig ist. Und davon kann man viel auf Rechnung seiner Lage und seines Zeitalters schreiben. Für ihn giebts Entschuldigung genug; nur Schade, sie paßt nicht auf die, welche ihn erneuerten.

Sechster Brief.

Wenn wir von Jakobi anfangen zu sprechen, so ist wohl nicht die Frage, was er sich aus Spinoza gemacht habe, für uns die wichtigste; sondern es liegt uns näher, zu fragen, was die Freyheit ihm, ihrem eifrigen Verehrer und Verfechter, gewesen ist.

Das Wesen der Freyheit besteht, nach ihm, in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde. *)

Wollen wir ihm das zugeben? — ich denke, ja! Denn die Bedenklichkeit würde erst anfangen, wenn er eine absolute und ursprüngliche Unabhängigkeit behauptete.

Nun spricht er zwar unmitelbar vorher von einer absoluten Selbstthätigkeit, aber dort noch

*) Jakobis Werke IV, 1. S. 27.

nicht von einer absoluten Unabhängigkeit; sondern die reine Selbstthätigkeit soll nur zum Grunde liegen, weil eine bloß vermittelte Handlung ein Unding seyn würde, während er übrigens meint, daß jedes endliche Ding sich in seinem Daseyn, folglich auch in seinem Thun und Leiden auf andere endliche Dinge nothwendig stütze und beziehe.

Die Hauptfrage: ob er mit uns gemeinschaftlich von der moralischen Freyheit rede: kann gar nicht zweifelhaft seyn. Einzelne Stellen in dieser Hinsicht anzuführen ist nicht nöthig. Er erwähnt der Stoiker, die zwischen Dingen der Begierde und Dingen der Ehre keine Vergleichung zuließen; er sieht ganz richtig ein, daß die unbedingten Urtheile über das honestum keine theoretischen seyn können; daß ihnen solche Schlüsse, wie: A = B, und B = C, folglich A = C, nicht zum Grunde liegen; und daß sie doch als Thatsachen vorhanden sind.

Sind wir denn nun mit ihm einverstanden? — Vielleicht wir eher mit ihm, als er mit uns. Zuerst aber kann man fragen, ob er mit sich selbst einverstanden sey? Wo nicht: so wäre das eben nichts Ungewöhnliches. Oft genug kommt es vor, daß Diejenigen, welche sich auf Theorie einlassen, wofern sie dieselbe nicht mit vester Hand

durchzuführen vermögen, nun mit absoluten Foderungen drein schlagen, und die Theorie wie ein Spinnengewebe behandeln; was man zwar leicht zerreißt, wovon aber etwas hängen bleibt!

Jakobi redet ein wenig weiterhin von einer „innerlichen Allmacht des Willens"; und doch hatte er zuvor eine „Unterwerfung aller und jeder einzelner Wesen unter mechanische Gesetze" anerkannt. Er fragt: wer will den Namen haben, daß er nicht allen Versuchungen zu einer schändlichen Handlung jederzeit widerstehen könne? — und hat doch vermuthlich mit aller Welt gebetet: führe uns nicht in Versuchung! Freylich vergessen gar Viele, daß alle religiöse Demuth auf der Stelle aufhören muß, sobald die Einbildung jenes absoluten Könnens allgemein wird. Oder meint man, es dürfe noch von schweren Pflichten die Rede seyn neben einem allmächtigen moralischen Willen? Was ist denn schwer für die Allmacht? Wo ist eine endliche Größe, die neben einer unendlichen nicht verschwände?

Das seltsamste bey ihm wie bey vielen Andern ist die Anstrengung, die sie anwenden, um die Lehre von der Freyheit zu behaupten; und sich selbst, trotz aller Gegengründe, die sie kennen, davon zu überreden. Kostet es schon soviel Mühe, den bloßen Glauben daran vestzuhalten, — wie

viel mehr mag dazu gehören, dieselbe Lehre in praxi zu bethätigen! Und doch sollte ein allmächtiger Wille vor allem die Wirkung thun, daß jeder Zweifel an seiner Existenz verschwände.

Jakobi hatte einen Mangel an moralischer Gesinnung in manchen Männern von ausgezeichnetem Geiste bemerkt, wo die Gesinnung mit den Meinungen zusammenhing, dergestalt daß sie von der Seite der Meinung schon wegen der Leichtigkeit, schädliche Meinungen zu verbreiten, mußte angegriffen werden. Nun waren irreligiöse Meinungen mit vorzüglicher Menschenkenntniß in Verbindung getreten; daraus pflegt sich eine Art von Determinismus zu erzeugen, der in der Wissenschaft zu nichts zu brauchen ist, dem man aber doch — etwa mit Hülfe einiger spinozistischer Reminiscenzen, ein gelehrtes Ansehen geben kann; so daß er fähig scheint zu streiten und bestritten zu werden. Gesetzt, ein solcher Streit geschehe wirklich, was streitet denn da eigentlich? eine strengere moralische Gesinnung mit einer weniger strengen. Worüber streitet man denn? Etwa über den höchsten Erkenntnißgrund der Tugend und Pflichten; oder über die wissenschaftliche Anordnung und Ausführung der sittlichen Begriffe? Nein! davon braucht man auf beyden Seiten nicht viel zu verstehen. Man streitet über die

menschliche Natur; die schon den Epikuräern und Stoikern den Boden ihrer Lehren darbieten sollte, aber nicht konnte, indem beyde Partheyen sich ungefähr mit gleichem Erfolge auf sie beriefen.*) Die menschliche Natur muß ja wohl der Menschenkenner am richtigsten beurtheilen! Nein, spricht der Gegner, der Mensch ist frey. Eigentlich will er etwas anderes sagen, nämlich dies: Du hast zwar die Menschen außer Dir, in den Handlungen, wodurch sie ihre moralische Schwäche und Verkehrtheit zeigen, vielfach beobachtet; den Widerstand ihrer innern Schaam aber konntest Du nicht beobachten, denn man sieht es den schlechten Handlungen nicht an, mit welchem innern Widerstreben sie vollzogen werden. Dies konntest Du nur in Dir selbst wahrnehmen. Beginne denn von jetzt an, dein geistiges Auge mehr als bisher nach innen zu wenden. Zwar wirst Du, hiedurch allein, Dich nicht völlig umschaffen, — aber eine große und wesentliche Veränderung dennoch bemerken. Eine andre Art von Wirkung und Gegenwirkung wird in Dir entstehen; das Bessere in Dir wird mehr Kraft bekommen, schon bloß dadurch, daß Du eine schärfere Reflexion darauf wendest. Verbinde

---

*) Cicero de finibus mag hier verglichen werden.

damit eine veränderte Wahl deiner Beschäftigungen und deiner Gesellschaft: so wird eine Reihe von innern Thatsachen, zu Deiner Wahrnehmung gelangen, wodurch die Unvollständigkeit Deiner bisherigen Menschenkenntniß wird bewiesen seyn.

Spräche man so zu dem Menschenkenner: was möchte er wohl antworten? vermuthlich etwa folgendes: das Alles weiß ich längst. Aber (würde er fortfahren, wenn er aufrichtig seyn wollte,) ich weiß auch, daß man durch solche Reflexion auf sich selbst sich das Leben schwer macht, und sich absondert von den Menschen, mit denen man leben will; und dazu habe ich nicht Lust.

Diese Antwort hatte ohne Zweifel Jakobi im Voraus errathen; diese moralische Unfreyheit des: Nicht-Lust-haben, hatte er erkannt; und er wußte wohl, daß hierin keine allgemeine Beschaffenheit der menschlichen Natur liegt, sondern nur eine weit verbreitete Schlechtigkeit der Individuen. Er streitet also für die Freyheit, als für das Gegentheil der unsittlichen Gesinnung.

Kann denn dabey etwas Wissenschaftliches ausgemacht werden? Wenn wir von der Freyheit reden, so setzen wir die moralischen Foderungen als etwas längst Bekanntes und Zugestandenes voraus. Die Frage ist nur: auf welchem Wege es möglich sey, ihnen Genüge zu schaffen, und

wie weit man durch bloßes Fodern, und durch bloße unmittelbare Reflexion auf sich selbst (die keinesweges bey allen Individuen gleich viel vermag) zu erreichen im Stande sey; und diese Frage ist wichtig — nicht um für uns selbst Entschuldigungen zu suchen, die wir, wenn man sie allzugütig uns darböte, verschmähen würden, — sondern weil man in Ansehung der Menschen, zu deren Bildung man beytragen soll, sich nicht täuschen darf, wo es darauf ankommt, sie richtig zu behandeln.

Indem nun Jakobi den Streit der Gesinnungen, dem eine theoretische Gestalt geliehen wird, in Rede und Gegenrede ausführt, behandelt er ihn wie eine Kantische Antinomie, nur mit dem Unterschiede, daß er selbst ganz entschieden auf einer Seite steht.

Zuerst der Satz: der Mensch hat keine Freyheit. Wie beweiset er das?

1.) „Die Möglichkeit des Daseyns aller uns bekannten einzelnen Dinge, stützt und bezieht sich auf das Mitdaseyn anderer einzelner Dinge; und wir sind nicht im Stande uns von einem für sich allein bestehenden endlichen Wesen eine Vorstellung zu machen.“

Wären Sie doch hier zugegen, mein theurer Freund! ich habe eine Frage an Sie. Können

Sie Sich von dem ersten besten Stück Stein, als von einem für sich allein bestehenden endlichen Wesen eine Vorstellung machen, oder nicht? — Was mich anlangt, so kann ich es ohne die geringste Mühe. Vielleicht deshalb, weil ich überall nicht gewohnt bin, den Dingen, die nun einmal da sind, ihre eigne Möglichkeit, als ob die auch Etwas wäre, voraus zu schicken; (worüber, als über den allgemeinsten Fehler der alten Metaphysik, im ersten Bande meiner Metaphysik Manches zu sagen war.) Vielleicht auch deshalb, weil ich noch überdies nicht gewohnt bin, die Gränzen eines endlichen Dinges als etwas Positives anzusehen, welches ein Prädicat des Dinges selbst wäre. Umgekehrt, die Gränzen, welche mir in meiner Auffassung und Zusammenfassung dessen entstehen, was einander begränzt, sehe ich lediglich als Prädicate meiner Vorstellung von den Dingen an, da ich weiß, welche Verwirrung in jeder theoretischen Untersuchung sogleich überhand nimmt, sobald man sich nicht besinnt, welche Prädicate dem Dinge, welche dagegen der Vorstellung des Dinges zugeschrieben werden.

Aber aus Spinozas Ethik kenne ich wohl den 28sten Satz des ersten Buchs, wo die endlichen Dinge alle in einer unendlichen Reihe liegen,

und solchergestalt einander in ihre Gränzen einschließen; welches der dortigen unendlichen Substanz freylich sehr fremdartig ist, und auf keine bloße Vorstellung des Zuschauers kann zurückgeführt werden. Es entsteht mir daraus der Verdacht: Jakobi möge es eben so gemacht haben, wie Fichte in seiner Bestimmung des Menschen, wo die spinozistische Weisheit, als ob sie der wahre Realismus wäre, zum Grunde gelegt wird, um für den Idealismus den Platz des vermeintlich widerlegten Realismus zu gewinnen.

2.) „Die Resultate der mannigfaltigen Beziehungen der Existenz auf Coexistenz drücken sich in lebendigen Naturen durch Empfindungen aus."

3.) „Das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Maaßgabe ihrer Empfindungen heißen wir Begierde oder Abscheu; oder: das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen des Daseyns und Bestehens einer lebendigen Natur zu den äußerlichen Bedingungen eben dieses Daseyns, oder auch nur das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen unter einander, ist mechanisch verknüpft mit einer Bewegung, die wir Begierde oder Abscheu nennen."

Also aus den Empfindungen resultiren die Begierden? und zwar unvermeidlich? denn etwas Anderes kann das Wort mechanisch hier nicht

wohl bedeuten! Hiemit ist das folgende zu vergleichen:

4.) „Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das Vermögen da zu seyn der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern.“

Dieser Fortschritt ist entweder unklar, — oder er muß aus dem Spinozismus erklärt werden. Unklar ist, daß noch irgend etwas den Begierden zum Grunde gelegt wird, nachdem ihnen die Empfindungen (nach 3) schon zum Grunde liegen. Unklar, daß den verschiedenen Begierden Einerley zum Grunde liegen soll; unklar, daß ein Wesen, welches einmal da ist, noch einen Trieb haben soll, der in die Zukunft geht, und daß doch eigentlich dieser Trieb das Wesen selber seyn oder es ausmachen soll. Wie? die lebendige Natur, diese schon daseyende, besteht in dem Gehen in die Zukunft? Daß man oft genug so geredet hat, wissen wir; ob man etwas dabey gedacht hat, ist die Frage. Was eine lebendige Natur bedeute, läßt sich nicht in der Kürze sagen; allein was in irgend einem möglichen Sinne künftig heißt, das ist noch nicht;

und diese Negation paßt in keinem möglichen Sinne zu dem was ist, wenn nämlich von dem Wesen eines realen Dinges gesprochen wird.

Aber freylich wenn dem Daseyn ein Vermögen da zu seyn vorausgeschickt wird: dann ist der Spinozismus genau in der nämlichen Gestalt hier zu erkennen, deren ich in der Metaphysik schon erwähnte; welcher gemäß im Anfangspuncte eine bloße Möglichkeit des Endpuncts, in der Mitte ein bloßer Übergang, und am Ende der bloße Schein der Realität gesetzt wird.*) Auch dringt sich die Erinnerung an ein paar ähnlich lautende Sätze des Spinoza auf. Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Hic conatus nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Idem conatus nullum tempus finitum, sed indefinitum involuit.

5.) „Diesen ursprünglichen Trieb könnte man die Begierde a priori nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen allgemeinen nur so viele gelegentliche Anwendungen und Modificationen."

Eine Parallelstelle zu diesem Satze findet man in dem neunten unter den berühmten 44 Para=

---

*) Metaphysik §. 55.

graphen, welche die Lehre des Spinoza in größter Präcision darstellen sollen. Man lieset dort: „Nehmen wir von den sogenannten vier Ele„menten an, daß alle Weisen der Ausdehnung „auf sie zurückgeführt werden können. Nun „ließe sich die Ausdehnung im Wasser geden„ken, ohne daß sie Feuer, im Feuer, ohne „daß sie Erde, in der Erde, ohne daß sie Luft „wäre, u. s. w. Keine dieser Weisen aber „wäre für sich, ohne die körperliche Ausdeh„nung vorauszusetzen, gedenkbar, und sie wäre „demnach in jedem dieser Elemente, der Na„tur nach, das erste, das eigentliche Reale, „das Substantielle, die natura naturans.

Da haben wir — zwar nicht einen Weg um zu beweisen, daß der Mensch keine Freyheit habe: — aber etwas Anderes nicht unbedeutendes, nämlich eine Manier, den Spinozismus in die Verbindung mit Platonischen Ideen zu bringen. Denn es liegt am Tage, daß, während wir Andern die körperliche Ausdehnung weder nach Kantischer noch Spinozistischer Art voraussetzen, hier das unnöthig Vorausgesetzte sogar für das natürliche Vordere, Erste, Substantielle erklärt wird; warum? weil es nach logischer Weise darauf wartet, entweder als Feuer oder Wasser oder Luft oder Erde bestimmt zu werden. [Unpassend hat hier Jakobi

eine Stelle von Leibnitzen angeführt, nach welcher das logische Verhältniß der Gattung zur Art solle bey Seite gesetzt werden; eben so unpassend wird dagegen das Verhältniß des Unbegränzten zum herausgehobenen Begränzten zu Hülfe genommen; denn die Merkmale der Elemente können nicht aus der vorausgesetzten Ausdehnung herausgehoben, sondern sie müssen geradezu durch logische Determination hineingelegt werden; und es ist hier ganz bestimmt das Platonische μετεχειν oder κοινωνειν vorhanden.]

Nur durch Nachahmung dieser Manier ist es geschehen, daß Jakobi von einer Begierde a priori den ganz grundlosen und durch Nichts auch nur leidlich veranlaßten, Gedanken herbeyführte. Er hatte schon Empfindungen; aus diesen sollten die Begierden resultiren. Nichts berechtigte ihn, diesen eine neue Grundlage unterzuschieben. Lediglich die Analogie verleitet ihn zu meinen, es würde feiner lauten, wenn man die vielen Begierden als Modificationen einer allgemeinen darstellte. Ob er sich wohl, gemäß der Analogie mit den einzelnen modis der Ausdehnung und des Denkens, das zum Grunde liegende Attribut, also hier: die Begierde a priori, als unendlich gedacht hat? —

Jedenfalls geht er dem Zuge, in den er ein-

mal gerathen ist, nämlich vom Besondern zur Voraussetzung des Allgemeinen, weiter nach; wie sogleich offenbar seyn wird.

6.) „Schlechterdings a priori könnte man eine Begierde nennen, welche jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art, und des Geschlechts zugeschrieben würde, in so fern alle auf gleiche Weise bemüht sind, sich überhaupt im Daseyn zu erhalten."

Damit wir bald erfahren, wohin das zielt, und wie damit die Unfreyheit zusammen hängt, ziehe ich das Folgende kurz zusammen.

Die Begierde a priori hat Gesetze a priori. Der ursprüngliche Trieb des vernünftigen Wesens strebt, das persönliche Daseyn zu erhalten und zu vergrößern, d. h. das Bewußtseyn, was das Wesen von seiner Identität hat, dem Grade nach zu erhöhen. Dieser Trieb heißt — der Wille; das Gesetz desselben ist, nach Begriffen der Übereinstimmung und des Zusammenhangs, d. h. nach Grundsätzen zu handeln.

Sollte wohl irgend ein Determinist, der auf Menschenkenntniß fußt, zu einem Willen, zu einem Gesetze desselben, und sogar zu Grundsätzen so leicht und so schnell gelangt seyn, wenn er seine Meinung von den Menschen wie sie sind, theo=

retisch auszudrücken suchte? — Finden wir etwa, daß die Mehrzahl der Menschen Grundsätze hat oder auch nur (mehr als von Hörensagen) kennt? finden wir, daß in ihnen die Gleichförmigkeit eines gesetzmäßigen Verfahrens über den Kreis des Angewöhnten und täglich Wiederkehrenden hinausreicht? Ist es wahr, daß bey Menschen, die nach Umständen und Aufregungen bald so bald anders wollen, überhaupt vom Willen im singulari zu reden die Erfahrung uns berechtigt? — Angenommen, jener Trieb, von welchem, die einzelnen Begierden nur Modificationen seyn sollten, wäre mehr als ein Hirngespinnst: dann freylich käme es nicht auf Erfahrung, nicht auf Menschenkenntniß an; dann aber müßte auch die Erfahrung nicht Inconsequenz in die Theorie hineintragen. Es müßte nun dabey sein Bewenden haben, daß der Trieb, wie er einmal wäre, sich äußerte, nach strenger Regel, weil er nicht anders könnte, indem er ein solcher und kein andrer wäre; — ein Abweichen von Grundsätzen müßte nie vorkommen, denn von Naturgesetzen giebt es keine Ausnahmen; unvernünftige Begierden noch neben der vernünftigen Begierde, welche vorgeblich den Grad der Personalität erhöhen soll, wären schlechthin ausgeschlossen, da ja, laut obiger Versicherung, die Menge der einzelnen Be-

gierden „nur gelegentliche Anwendung der un„veränderlichen allgemeinen ist.“

Aber, wie von einer bekannten Sache, spricht Jakobi weiter: „So oft das vernünftige Wesen „nicht in Übereinstimmung mit seinen Grundsä„tzen handelt, so handelt es nicht nach seinem „Willen, sondern nach einer unvernünftigen Be„gierde.“ Die Consequenz kümmert ihn gar nicht; er ist auf einmal mitten in der täglichen Erfahrung. Die Frage, wann, wie, warum es wohl geschehe, daß durch unvernünftige Begierde „die Quantität des lebendigen Daseyns vermindert“ werde, lag doch nahe genug, — aber wenn er einmal sich darauf nicht einließ, so war doch zum allermindesten die Verminderung des lebendigen Daseyns eine Negation dieses Daseyns und diese Negation kann nicht in dem dadurch verminderten Daseyn selbst liegen! Auch das überlegt er nicht, oder scheint es nicht zu überlegen, sondern fährt dreist fort: „Derjenige Grad des lebendigen Daseyns, wel„cher die Person hervorbringt, ist nur eine Art „und Weise des lebendigen Daseyns überhaupt; „und nicht ein eignes besonderes Daseyn oder „Wesen. Deswegen rechnet sich die Person „nicht allein diejenigen Handlungen welche nach „Grundsätzen in ihr erfolgen, sondern auch

„diejenigen zu, welche die Wirkungen unvernünf-„tiger Begierden und blinder Neigung sind.“ Von welchem lebendigen Daseyn ist denn das zu verstehen, daß „ein Grad desselben die Person „hervorbringt“? Ist etwa dabey ein Grad der Wärme zu denken, der ein Gewächs zur Blüthe bringt? Dabey ist Gefahr des fallenden Thermometers, und einer Blüthe, die erfriert. Wie kann ferner der Grad eine Art und Weise seyn, und wovon? Vom lebendigen Daseyn überhaupt? Da liegt also wiederum, wie es scheint, ein Allgemeines, welches zugleich substantiel ist, wie vorhin, verborgen; so daß von ihm die vernünftige Begierde, die zwar selbst die Grundlage aller einzelnen Begierden ausmacht, nun ihrerseits begründet und getragen wird. In wessen Namen denn redet Jakobi so seltsame Dinge, wenn nicht wieder in Spinozas Namen?

Ich weiß nicht, mein theurer Freund, ob Sie jemals den Brief Jakobis an Hemsterhuis mit verweilender Aufmerksamkeit gelesen haben, den wir in dem Buche über Spinoza sowohl französisch als deutsch antreffen. Darin wird Spinoza als eine dialogische Person eingeführt; der Eingang des Briefes aber enthält eine Lobrede auf ihn, als auf einen Mann vom geradesten Sinn, der freiesten Prüfungsgabe, und einer nicht leicht

zu übertreffenden Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verstandes. Noch mehr! es findet sich darin eine Stelle, wo Spinoza die Freyheit des Menschen für das Wesen des Menschen selbst erklärt; „das ist, für den Grad seines wirklichen Vermögens, oder der Kraft, womit er das ist, was er ist.“ Da kommt nun auch ein quatenus vor, welches die Thüre offen hält, damit neben der vorhin sogenannten vernünftigen Begierde noch etwas, — und nicht wenig — hineinkommen könne, welches die Person — fast möchte ich sagen: einfältig genug seyn soll, Sich Selbst zuzurechnen, obgleich es als unvernünftige Begierde, d. h. als etwas Fremdes, Eingedrungenes, Verneinendes, sich vollständig genug, und warnend genug, verrathen würde, wofern an dergleichen Verkehrtes überhaupt zu denken wäre. Es heißt nämlich dort: „In so fern er (der Mensch) allein nach den Gesetzen seines Wesens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit.“ Dasjenige, was durch dies In so fern ausgeschlossen wird, sind bekanntlich die inadäquaten Vorstellungen.

Und nun bitte ich Sie, in meinen vorigen Brief einen Blick zu werfen. Die dort aus Spinozas Ethik ausgehobenen Stellen (vom Streben sich zu erhalten, oder seinen Nutzen zu suchen,

als dem Fundamente aller Tugend, u. s. w.) werden jetzt hinreichend beleuchtet erscheinen.

Nur noch eine kleine Geduld, — und wir werden bey einem „ganzen Systeme der praktischen „Vernunft, in so fern es nur über Einem Grund„triebe erbaut ist", anlangen.

„Wenn der Mensch, durch eine unvernünftige „Begierde verblendet, seine Grundsätze übertre„ten hat, so pflegt er nachher, wenn er die „übeln Folgen seiner Handlung empfindet, zu „sagen: mir geschieht recht. Da er sich „der Identität seines Wesens bewußt ist, so „muß er sich selbst als den Urheber des unan„genehmen Zustandes anschauen, in dem er „sich befindet." — „Hätte der Mensch nur Eine „Begierde, so würde er gar keinen Begriff „von Recht und Unrecht haben. Er hat aber „mehrere, die er nicht alle in gleichem Maaße „befriedigen kann. Sind nun alle diese nur „Modificationen Einer ursprüngli„chen, so giebt diese das Princip, „nach welchem die verschiedenen sich „gegen einander abwiegen lassen, und „wodurch das Verhältniß bestimmbar wird, „nach welchem sie, ohne daß die Person mit „sich selbst in Widerspruch und Feindschaft ge„rathe, befriedigt werden können."

Also der Identität seines Wesens ist er sich bewußt, — ungeachtet jener Unwahrheit, daß er auch da nach den Gesetzen seines Wesens handelt, wo er eben nicht danach handelt!

Spinoza selbst lehrt: quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum eiusdem hominis mente in se habet, eius illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis. Ac proinde mens quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur. So schließt der Beweis des ersten Satzes im dritten Theile. Mit diesem Misgeschick, daß die Ideen in der Universal-Substanz anders abgetheilt sind als die menschlichen Seelen, daß also (trotz der vorgeblichen Untheilbarkeit *), worauf Jakobi ein großes Gewicht legt) doch eine Seele nur die partiale Ursach ihrer inadäquaten Vorstellungen ist, also nicht das

*) Der 44ste, letzte Paragraph in Jakobis Darstellung der Sp. Lehre lautet also: Der unendliche Begriff Gottes, da er einzig und untheilbar ist, muß wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder, der Begriff eines jeden Körpers, oder einzelnen Dinges, es sey was es wolle, muß das unendliche Wesen Gottes in sich fassen; vollständig und vollkommen.

unendliche Wesen in sich faßt: — mit diesem Grunde des Leidens vereinigt sich noch ein andrer schlimmer Umstand. Die Theile des Leibes sind in Bewegung; alles dasjenige nun, was verursacht, daß diese Theile ein abgeändertes Verhältniß ihrer Bewegung und Ruhe gegen einander annehmen, ist ein Übel.*)

Möchten Sie, lieber Freund, einmal einen Physiologen oder einen Arzt wegen der Gefahr eines solchen abgeänderten Verhältnisses (dergleichen ja beym Laufen, Lachen, Schwitzen, Verdauen, vielfältig vorkommt,) zu Rathe ziehn? Wer weiß, vielleicht finden Sie einen solchen, der aus Liebe zum Spinozismus bey der Frage ernsthaft bleibt. Es ist heut zu Tage keineweges gewiß, daß man darüber lachen werde! Doch hören Sie weiter! Spinoza selbst kommt bey der Gelegenheit dahinter, daß zuweilen starke Veränderungen vorgehen, welche die Identität der Person zweifelhaft machen; fit aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim. — Et quid de infantibus dicemus? quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem

*) Ethicae pars IV, 39.

fuisse, nisi ex aliis de se coniecturam faceret. Sed (hier bricht er weislich ab!) ne superstitiosis materiem suppeditem movendi novas quaestiones, malo haec in medio relinquere.

Wir wollen für jetzt alle die Ungereimtheit, welche hier beysammen ist, hingehen lassen. Eins aber muß gerügt werden. Erst war die Begierde ein mechanisches Verhalten; jetzt hintennach, da schon die eine ursprüngliche Begierde sich allerley Unvernünftiges hat aufdringen lassen, soll sie doch noch dazu taugen, daß nach ihr, als einem Princip, Ordnung unter den vielen einzelnen Begierden geschafft werden könne! Hängt das zusammen? Verschwinden etwa damit die leidigen inadäquaten Vorstellungen, welche nach dem ganzen spinozistischen Systembau unvermeidlich sind? — Konnte das Princip sich halten, so mußte es sich halten; hat es einmal Verletzungen erlitten, so kommt Alles, was man Abwiegen nennen könnte, zu spät; und es bleibt bey Spinozas Satze: poenitentia virtus non est. Eben deshalb muß man keine Ethik schreiben, sondern die Sachen gehen lassen wie sie gehn, denn sie gehen immer recht, weil sie gehn wie sie müssen. Schrieb denn aber Spinoza nur darum eine Ethik, weil er mußte? Ohne Zweifel wäre es klüger gewesen nicht also zu müssen. Nicht wahr? —

Doch jetzt im Ernste: — nachdem ich gezeigt habe, daß dem ganzen ersten Theile der Jakobischen Abhandlung nicht wirkliche Untersuchung, wie sie dem Gegenstande wäre angemessen gewesen, sondern spinozistische Manier zum Grunde liegt, soll ich noch zeigen, daß sie in keinem bessern Geiste endigt? Da heißt es: „alle Grundsätze beruhen auf Begierde und Erfahrung!“ Ferner: „Aus dem Triebe, die Person zu erhalten, folgt eine Liebe der Person, welche die Liebe des Individui einschränkt“, — in Folge einer vorgeblichen Abstraction, indem ein vernünftiges Wesen als solches vom Andern nicht zu unterscheiden ist! Nun, nach so vieler Verkehrtheit, wenn der Satz: der Mensch hat keine Freyheit, so schlecht bewiesen ist, wie viel Scharfsinn mußte denn wohl aufgeboten werden, um durch den zweyten Theil der Abhandlung den Gegensatz, jenem gegenüber, vertheidigen zu können? — Natürlich sehr wenig. Die sittlichen Gesinnungen brauchten nur als Thatsache hingestellt zu werden; und neben ihnen eine bessere Liebe, als jene eingebildete, durch Abstraction (si diis placet) erzeugte. Von Freyheit und Unfreyheit war weiter nicht die Rede, als nur indem auf Begierden, theils vorhandene, theils vorgebliche a priori seyn sollende, das Wort Mechanismus war

übertragen, hingegen die sittliche Gesinnung (wie gleich im Anfang dieses Briefes bemerkt ist), mit gewöhnlicher Übertreibung von der Macht des bloßen Willens beschrieben worden.

Wie aber stellt sich am Ende Jakobi den Streitpunct?

Den Gegner läßt er behaupten: „die Fähigkeit und Fertigkeit, wirksame Grundsätze auszubilden oder praktisch anzunehmen, ist wie die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen; wie das Vermögen diese Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln; wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseyns. So zeigt der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb, bis zu seiner höchsten Entwickelung hinauf, lauter Mechanismus und keine Freyheit; obgleich ein Schein von Freyheit durch das oft entgegengesetzte Interesse des Individui und der Person, und das abwechselnde Glück einer Herrschaft, worauf die Person allein mit deutlichem Bewußtseyn verknüpfte Ansprüche hat, zuwege gebracht wird."

Er selbst stellt folgendes entgegen: die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens muß Ausdruck eines göttlichen Willens seyn. Dieser Ausdruck in der Creatur ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft, es zu erfüllen, noth-

wendig mit gegeben seyn muß. Dieses Gesetz, welches die Bedingung des Daseyns des Wesens selbst, sein ursprünglicher Trieb, sein eigner Wille ist, kann mit den Naturgesetzen, welche nur Resultate von Verhältnissen sind, und durchaus auf Vermittelung beruhen, nicht verglichen werden. Nun gehört aber jedes einzelne Wesen zur Natur; ist also auch den Naturgesetzen unterworfen, und hat eine doppelte Richtung. Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Princip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist der intellectuelle Trieb, das Princip reiner Liebe. Es ist genug, wenn das Daseyn dieser doppelten Richtung und ihr Verhältniß durch die That bewiesen, und von der Vernunft erkannt ist.

Jetzt frage ich: ist das der wahre Streitpunct? — Wenn aus dem Vorigen klar hervorging, der Gegner sey Spinoza, so ist der Streitpunct so falsch gestellt als nur irgend möglich. Spinoza würde nicht bloß zugeben, sondern er selbst behauptet: rerum naturalium potentia, qua existunt et qua operantur, ipsissima Dei est potentia; d. h. der Urtrieb ist nicht bloß Ausdruck des göttlichen Wesens, sondern sogar göttliches Wesen selbst. Soll hier ein Streit seyn, so liegt er in der zum Grunde lie-

genden Idee der Gottheit. Ferner: gerade die gefoderte Doppelheit der Richtung war vorhin auch dem Gegner, durch die von mir gerügte Inconsequenz beygelegt worden, indem außer dem Ursprunge der Begierden aus den Empfindungen, die aus der Coexistenz hervorgingen, noch eine Begierde a priori eingeschoben wurde, die nichts anders ist als der conatus sese conservandi, welcher nach Spinoza das Positive jedes endlichen Dinges ausmacht; das suum Esse, womit das suum utile quaerere zusammenhängt. Auch bey Spinoza ist das intelligere die reine Selbstthätigkeit, deren Richtung verschieden ist von dem inadäquaten Vorstellen. Nicht also daran ist gelegen, daß noch ein Trieb mehr, und daß überhaupt die Richtung doppelt sey; denn Niemand behauptet die einfache Richtung: sondern die Richtung, welche Jakobi fodert, mußte gezeigt werden; sie ist aber gar nichts Triebartiges; sie ist selbst nicht einfach, sondern vielfach; dergestalt, wie es die praktischen Ideen anzeigen. Daran fehlte es bey Spinoza; und das hätte Jakobi nachweisen sollen.

Indem ich jetzt zu Schleiermachern übergehe, nämlich in Ansehung der Frage: was er sich aus Spinoza gemacht habe: sehe ich die Unzulänglichkeit dessen, was ich werde sagen können, voraus;

der Grund davon wird Ihnen sogleich sichtbar werden, wenn Sie in Schleiermachers Kritik der Sittenlehre auch nur Einen Blick werfen wollen; gleichviel an welcher Stelle. Versuchen Sie doch Selbst, aus dem Garn, was Sie dort finden, irgend einen recht zusammenhängenden Faden herauszuziehn! Sehn Sie nach, ob Sie nicht, wo Sie Einen Gedanken zu fassen hoffen, durch zwey andre gestört werden! Das ist nun vollends schlimm bey einem Schriftsteller, der nicht citiren will, unter dem Vorwande, Jeder müsse die Bücher, welche zu citiren wären, schon genau kennen und solle keiner Citate bedürfen.

Wie nun, wenn der Schriftsteller, der so verfährt, selbst nicht Alles, was zu seinem Vortrage gehört, vollständig im Gedächtnisse hat?

Erinnern Sie Sich zuvörderst an die Stelle, die ich Ihnen am Ende des vorigen Briefes — freylich nicht aus der Ethik, sondern aus dem tractatus theologico-politicus anführte: omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe: res per primas suas causas intelligere; passiones domare, sive virtutis habitum acquirere; et denique secure, sanoque corpore vivere. Das heißt auf Deutsch: Alle Güter, im sittlichen Sinne dieses Worts, (denken Sie an das Wort honeste,)

zerfallen in drey Hauptklassen; in der ersten steht das theoretische Wissen; in der zweyten die Befreyung von Affecten; in der dritten das äußerliche Wohlseyn — wenn auch nicht die voluptas, so doch die indolentia der Epikuräer. Daß die eigentliche Sittlichkeit ganz ausgelassen ist, liegt am Tage. Das Wort virtus kann hier nicht helfen, denn bey Spinoza heißt es: per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. *) Wobei mir Fieschi, der Held des Tages, einfällt; Sie können auch die berühmte Giftmischerin hinzudenken, die sich freute, als sie einmal ihren geliebten Arsenik wieder zu sehen bekam. Wenn einmal jene essentia seu natura bestimmt angenommen wird: wer will dann noch beweisen, die Liebe zum Bösen sey der Natur dieser Menschen fremd gewesen? und darin habe nicht ihre Stärke (potentia) gelegen?

Nun hören Sie Schleiermachern, wie er den Spinoza rühmt; und sehen Sie nach, ob es mit diesem Ruhme factisch seine Richtigkeit hat.

*) Spin. eth. IV, defin. 8.

„Bey der Art, wie er den Menschen abhängig „macht von der der Natur, wäre es keinem „verzeihlicher gewesen als ihm, die Begünsti„gungen derselben als etwas Sittliches unter „dem Namen der Güter aufzunehmen. Hie„von aber entfernt er sich gänzlich durch die „Erklärung, daß alle wahren Güter, der Wirk„lichkeit nach, allen Weisen, der Natur nach „aber allen Menschen müßten gemein seyn." *) Da haben wir das summum bonum omnibus commune, wogegen ich schon im fünften Briefe warnte; weil man nicht jenen deus sive natura vergessen darf, der ohne sittliche Züge der Gegenstand der Erkenntniß seyn soll, welche Erkenntniß vorgeblich das höchste Gut ist. Das secure, sanoque corpore vivere hatte Spinoza nicht vergessen, aber Schleiermacher vergaß, wie es scheint daß der tractatus theologico-politicus zu den ächten Quellen des Spinozismus gehört; und daß selbst in der Ethik Sätze genug stehen, die denselben Gedanken, nämlich die Abhängigkeit des Geistes vom Leibe, nothwendig herbey führen; dergestalt, daß die Consequenz, welche jene Verzeihlichkeit begründen soll,

*) Schleiermachers Kritik d. Sittenl. Zweytes Buch, am Ende des ersten Abschnitts.

sich in die Nothwendigkeit für den Leser verwandelt, auch das Ungesagte hinzuzudenken. Oder was denken Sie von dem Satze, der beynahe am Ende der Ethik steht: qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cuius maxima pars est aeterna?*) Wer so Etwas hinschreiben kann, soll der etwa noch dabey sagen, daß er wirklich und ohne allen Zweifel die Begünstigungen der Natur unter die Güter aufnimmt? Muß man etwan auch hier noch wieder an das ius naturae erinnern, was nach der potentia bestimmt wird? Oder ist das ius kein Gut? Uebrigens bitte ich hier an den früher angeführten Satz zu denken: wenn die Menschen frey geboren würden, dann würden sie den Begriff der Güter und Übel gar nicht haben. Warum? der Weise ist frey, darum hat er keine inadäquate Vorstellungen, folglich keinen Begriff vom Übel, — folglich — auch keinen Begriff vom Guten. Denn wie sollte der spinozistische Weise das kennen, was an sich gut ist? Davon weiß er nichts! Sollte wohl Schleiermacher sich bey der vorhin angeführten Stelle hieran erinnert haben? —

Ein anderer Ruhm des Spinoza soll darin

*) Spin. Ethic. V, 39

bestehn, daß er mit dem Worte Tapferkeit (fortitudo) die ganze Tugend bezeichnet *). Sie, lieber Freund, und ich, würden freylich sagen, damit lasse sich nothdürftig das Drittel des zweyten Fünftels der Tugend bezeichnen; wenn überall die Behauptung: die Tugend sey nur Eine, als richtig verstanden, und eben deshalb als vereinbar mit dem unleugbar Mannigfaltigen in der Tugend, darf vorausgesetzt werden. Doch darüber zuerst ein paar Worte zur Erinnerung!

Erstlich: Die Tugend ist ein Ideal. Als solches ist sie nicht ein Reales. Ihre Einheit wird nicht als etwas Vorhandenes nachgewiesen, sondern gefodert als dasjenige was seyn soll. Gefodert also wird, ein Mannigfaltiges der Ideen solle im wirklichen Menschen zur Einheit des persönlichen Characters zusammen wachsen. Das wird gefodert, noch ohne Frage, wie es geschehen könne.

Zweytens: Das Mannigfaltige, welches ursprünglich, noch ohne Rücksicht auf Untugend, den Begriff der Tugend bestimmt, ist theils Einsicht, theils Wille; und dies beydes umfaßt die sämmtlichen praktischen Ideen, nebst allem,

*) Schleiermacher a. a. O. Zweytes Buch, am Ende des zweyten Abschnitts.

was aus ihnen in der Ideenlehre abgeleitet wird.

Drittens: Dies Mannigfaltige soll eine Verbindung eingehn, gleich den Factoren eines Products; aber:

Viertens: Dazu sollen noch eine Menge von mittelbaren Tugenden (Gewöhnungen, Fertigkeiten, u. s. w.) kommen, von denen im plurali zu reden ist, weil sie als Theile einer Summe sich jenem Producte anschließen müssen, wenn der Mensch tugendhaft seyn soll, während er, als Mensch, sonst beständig in der Gefahr schlechter Sitten und Gewöhnungen schwebt.

Die Mannigfaltigkeit der praktischen Ideen, ohne die man zwar in der Sittenlehre vieles richtig sehen, und trefflich vortragen, aber nichts an seinem rechten systematischen Orte sehen kann: — hat nun Schleiermacher nicht gesehen. Darum rühmt er:

„Die Tugend ist beym Spinoza nur Eine, „und untheilbar nicht nur der Wirklichkeit „nach, sondern auch für den Gedanken und „die Untersuchung, und kann als ein Mannig„faltiges nicht anders beschrieben werden, als „im Gegensatze gegen die Mißverständnisse und „Thorheiten"; u. s. w.

Hiedurch soll Spinozas Eintheilung der forti-

tudo in animositas und generositas geschützt werden gegen den Verdacht — als habe er doch wenigstens Einen richtigen Blick in die Sittenlehre gethan. Spinozas Worte sind:

Per animositatem intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum Esse ex solo rationis dictamine conservare. Per generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere.*)

Daß diese Stelle keinen Ersatz für die bey Spinoza gänzlich verdorbenen Ideen des Rechts und der Billigkeit geben kann, springt in die Augen; aber etwas von der Idee des Wohlwollens könnte man darin suchen, wenn man von der Vornehmthuerey der Großmuth absähe. Damit man ja nicht so nachsichtig sey, ja nicht an die verschiedenen Factoren denke, deren Product die Tugend ist: redet Schleiermacher also:

„Die Eintheilung ist nur eine verdeutlichende „und vertheidigende Maaßregel, um desto auf„fallender zu zeigen, wie auch nach Spinoza „der Geist aus der Sphäre der Beschau„ung, welche ihn allein zu fesseln

*) Spin. Eth. III, 59. Schol.

„scheinen könnte, in die einer gemeinsa=
„men bestimmten Thätigkeit heraustrit."
und bekant an einer andern Stelle:
„Spinoza stellt den Staat nur als ein Ver=
„wahrungs= und Verbesserungsmittel auf;
worauf er rühmend fortfährt:
„dagegen aber auch (wenn man einzelne leicht
„zu bessernde Irrungen nicht rechnen will) lei=
„tet er nichts wahrhaft und vollkommen sitt=
„liches von ihm ausschließend ab." *)

Gestatten Sie mir hier wiederum erst eine Zwischenrede aus der praktischen Philosophie.

Die Lehre vom Staate erfodert durchaus, daß man ihr die vollständige Betrachtung der idealen Gesellschaft voranschicke. Den Staat charakterisirt seine Macht. Dabey ist die gewöhnliche Schwäche und Verkehrtheit der Menschen vorausgesetzt; und in so fern erscheint der Staat als ein nothwendiges Übel. Hieher gehört Fichtes Wort: der Staat sey dazu da, sich selbst entbehrlich zu machen; woran Schleiermacher an der eben gebrauchten Stelle erinnert. Auf solche Weise betrachtet, bleibt der Staat von zwey Seiten völlig unbegriffen. Man begreift weder sein

*) Krit. d. S. drittes Buch, gegen Ende des ersten Abschnitts.

natürliches Daseyn, — denn das läßt sich durch das Wort: Übel, nicht erkennen; — noch auch seinen positiven sittlichen Werth, welcher auf Demjenigen beruhet, was durch die Macht beschützt wird, nämlich die Gesellschaft.

Hat nun ein Sittenlehrer irgend einiges geistige Vermögen, von der Art, wie es vorausgesetzt werden muß, wenn einer eine Sittenlehre schreiben soll: so muß sich dies Vermögen darin zeigen, daß er sehe was am allerleichtesten zu sehen ist, weil es als das größte Sichtbare in die Augen fällt: — nämlich die Gesellschaft und ihre sittliche Würde. Daran erkennt man den Platon und den Aristoteles, verschiedenen Werthes zwar, doch beyde als Sittenlehrer.

Wie aber, wenn Schleiermacher bekennt, Spinoza leite nichts wahrhaft sittliches vom Staate ab?

Fast fürchte ich, er thut ihm unrecht. Denn so wenig Spinoza dazu taugte, die sittliche Würde des Staats in treuer Darstellung kenntlich zu machen, so sieht man ihm doch ein Bemühen an, seine Verkehrtheit zu überwinden. Oder findet sich nichts der Art in den politischen Schriften? Freylich scheint Schleiermacher eben so wenig den tractatus politicus (der unvollendet blieb) als den früheren tractatus theologico-

politicus bey seiner Kritik der Sittenlehre zu Rathe gezogen zu haben.

Gesetzt aber, es bleibe dabey, daß Spinoza nichts wahrhaft sittliches vom Staate abgeleitet habe, (und mit Consequenz konnte er es freylich nicht,) was folgt dann? Etwa dies, daß man dennoch überall den Platon und Spinoza zusammenstellen müsse, als sey dieser, gleich jenem, und neben ihm, die höchste Auctorität in der Ethik? Dazu gehört ohne Zweifel, daß sie vor allen Dingen unter sich einstimmig seyen. Und doch zeigt der Eine gerade da seine Unfähigkeit, wo die Fähigkeit und Vortrefflichkeit des Andern glänzend hervortrit! Und eben dies sieht Schleiermacher, indem er bekennt, Spinoza wisse nichts Sittliches vom Staate abzuleiten!

Worin lag denn aber die Unfähigkeit, von der wir reden? Sie muß doch wohl einen Grund haben; und zwar in der Anlage der spinozistischen Ethik. Da wir nun hier nicht sowohl unmittelbar von Spinoza, sondern von Demjenigen reden, was sich Schleiermacher aus ihm gewoben hat: so muß ich etwas weiter ausholen.

Eigentlich sollte ich Sie ersuchen, Sich mit mir sowohl hinten als vorn in dem Schleiermacherschen Buche umzusehn. Aber die Stelle hinten, über die Methode, führt uns zu weit,

daher hievon nur wenige Worte. Sie vissen: das erste Axiom der Sittenlehre ist, daß es einen Unterschied des guten und bösen Willens, oder mit etwas veränderter Wendung, daß es Pflichten giebt. Die Methode also muß das richtige Fortschreiten von diesem Anfangspunkte an bezeichnen. Während nun zu Platons Zeit die Philosophie erst nach vesten Formen suchte, weiß Schleiermacher schon vom Platon eine heuristische Methode, als die beste von allen, zu rühmen. Und während wir bey Spinoza das Gute und Böse hinter dem zweydeutigen bonum et malum verschwinden sahen, rühmt von ihm Schleiermacher, das Wesentliche der geometrischen Methode sey von ihm sogar reiner und richtiger durchgeführt, als von den Größenlehrern selbst! Kein Wort weiter über diese Extravaganz! Wir wollen uns jetzt vorn im Buche umsehn.

Gleich im ersten Abschnitte des ersten Buches vergleicht dieser Kritiker die bisherigen ethischen Grundsätze unter andern aus dem Gesichtspuncte folgender Frage: ist das Princip ein freyes und bildendes, oder beherrschendes und beschränkendes? Hier werden die Stoiker getadelt; weshalb? "Es kann bey ihnen das ethische Princip die Thätigkeit, welche jedesmal erfodert „wird, nicht hervorbringen, wenn nicht zuvor

„durch den blinden Naturtrieb erst gesetzt wor„den, daß überhaupt etwas geschehen solle; denn „aus diesem entsteht immer jede erste Auffode„derung zum Handeln." Ferner getadelt wird Fichte; „denn wenn gleich Fichte davon ausgeht: „kein Wollen ohne Handeln, — so muß doch „der höhere Trieb den Stoff jedesmal nehmen „vom Naturtriebe." Ferner getadelt wird Kant. „Denn vor der Frage, ob die Maxime „allgemeines Gesetz seyn könne, muß die Maxime „zuvor gegeben seyn; und wie anders wollte sie „dies, wenn nicht als ein Theil des Natur„zweckes." (Also von Naturtrieben und Naturzwecken ist auch hier die Rede; lassen Sie uns beyläufig die Frage vesthalten, in welche Art von Psychologie das wohl passen möge?) Dagegen gelobt — und zusammengestellt — werden Platon und Spinoza; „von denen freylich der „letztere das Streben sein eigenthümliches Da„seyn zu erhalten, als das Wesen aller beseel„ten Dinge, und als den letzten Grund alles „menschlichen Handelns aufstellt, und von einem „zwiefachen Triebe in Einer Seele nichts hö„ren will." (Denken Sie hier an die oben erwähnte Begierde a priori, außer und neben welcher Jacobi eine zweyte Richtung foderte; zwar mit Recht, jedoch ohne recht zu wissen

was für eine.) „Aber, ob schon Ein und „derselbe Trieb, kann und muß er doch in je„dem Falle in einer von beyden Gestalten er„scheinen; entweder nämlich das wahrhaft ei„genthümliche Daseyn des Menschen, „sein im engeren Sinne sogenanntes „Handeln, zum Gegenstande habend, und „was so entsteht, ist das Sittliche; oder „aber das gemeinschaftliche mit andern Dingen „verknüpfte und von ihnen abhängige Daseyn, „und das nur scheinbare Handeln, wovon die Ursache zum Theil außerhalb des Menschen „zu finden ist; daher es mit Recht (?) ein Lei„den heißt, und das so entstandene — erman„gelt der sittlichen Beschaffenheit." (Ob das wirklich Schleiermachers Meinung war? ich wage es nicht zu behaupten, sondern lasse ihn fortfahren über Spinoza zu sprechen:) „Von diesem „nun ist jenes nicht etwa ein Umbilden und Ver„bessern des letztern, oder ein nur auf das letztere „erbautes; sondern von vorne her ein eigenes. „Daher auch Spinoza ausdrücklich behauptet" (doch hoffentlich nicht mit ihm Schleiermacher?) „daß das Fliehen des Bösen, das Vernich„ten eines etwa schon voran gedachten und an„gestrebten Unsittlichen gar kein eigenes Ge„schäft sey, sondern nur mittelbar, und von

„selbst erfolge, indem das Gute gesucht wird."
(Nämlich jenes — vorgebliche Gute, was
aus dem wahrhaft Eigenthümlichen, der Begierde
a priori, entsteht.) „Hierin zeigt sich am schärf-
„sten der Unterschied von jenem, als bey welchem
„das Gute nur dadurch zu Stande kommt, daß
„das Böse ausgeschlossen wird; und so am
„besten bewährt sich eine Sittenlehre
„als wirklich ein freyes und eigenes
„Gebiet des Handelns umfassend."

Ein Gebiet vielleicht; aber auch ein freyes?
Kann man Freyheit aus einem Triebe construiren,
der seine, ihm angewiesene Richtung mitbringt?
und was vorhin der Naturtrieb hieß, ist das
etwan weniger zu fürchten, wenn man ihm einen
andern Namen giebt? Läßt sich das vorerwähnte
freye Gebiet aus der gefährlichen Nachbarschaft
herausrücken, und zwar durch veränderte Formeln?

Sie glauben vielleicht, mein theurer Freund,
ich bräche am unrechten Orte ab. Aber Schlei-
ermacher geht hier sogleich zum Platon über, und
findet dort — das Nämliche! Wie ist das mög-
lich, werden Sie fragen? Hören Sie weiter!
„Das Nämliche erhellet von selbst aus der For-
„mel des Platon, nämlich der Verähnlichung mit
„Gott." (Wie mit Gott? dem Allweisen, Ge-
rechten, Gütigen?) „Denn da es der Gottheit

„an allem, was Naturtrieb genannt werden „mag, ermangelt“; (die spinozistische res extensa fehlt also;) „und die Thätigkeit der höhern Gei„steskraft in ihr eine rein aus sich selbst hervor„gehende, schaffende, und bildende ist“, (so ist Platon, möchten wir sagen, ganz ein Anderer als Spinoza; — aber dennoch fährt Schleiermacher fort:) „so würde offenbar ein gemein„schaftliches Glied zur Vergleichung nicht zu fin„den seyn, wenn im Menschen die Vernunft „nur beschränkend auf seinen Naturtrieb han„delte, und nur was jener hervorgebracht, auf „ihre Weise gestaltete, sondern“ —

jetzt, mein theurer Freund! werden Sie sogleich sehen, wohin uns Schleiermacher irre leitet, —

„sondern es muß auch bey uns das Verhält„niß zu dem niederen Vermögen nicht das „wesentliche des höheren“ (ohne Zweifel: Vermögens) „seyn, sondern nur die Er„scheinung seiner ununterbrochenen „Thätigkeit.“

Wir meinten in Platons ästhetische Sphäre, zu seiner Teleologie und Ideenlehre zu gelangen, — und siehe da! nichts als dürre theoretische Begriffe kommen zum Vorschein, und obenein noch ein Stück falscher Psychologie! So gehts, wenn

Ansichten, im vornehmen Tone Anschauungen genannt, die Stelle der Untersuchung einnehmen wollen. Da verwischen sich die Gränzen der verschiedenen Disciplinen, weil die Diseiplin des Denkens verloren ging.

Das ist das Geheimniß der vorgeblichen Annäherung des Spinoza an Platon. Der alte unkritische Dogmatismus, gegen den Kant sich erhob, hat das ungeheure Selbstvertrauen, er vermöge die Gottheit theoretisch zu erkennen; redet nun von Gottähnlichkeit, wovon lediglich in Bezug auf praktische Ideen die Rede seyn kann und darf, und mengt damit die alte Fabel von den Seelenvermögen, so daß hinter den höhern und niedern Vermögen und Trieben alle sittlichen Begriffe, die sich nicht aus den Worten: hoch und tief, ableiten lassen, wie die Sonne hinter den Wolken verschwinden. Wenn das noch nicht klar genug hervortrit, so können wir uns nunmehr, zur ferneren Überlegung, wieder an den Staat erinnern.

Sollte aus solchen Principien eine Staatslehre erwachsen, so wäre nach Spinoza unstreitig die größere Macht das höhere Vermögen; aber das Verhältniß zum niedern Vermögen, (d. h. zur geringern Macht) wäre „nicht das Wesent-

„liche des höhern, sondern nur die Erscheinung seiner ununterbrochenen Thätigkeit.“ Damit, denke ich, wären wir auf einmal bey der berühmten Staatslehre des Herrn v. Haller; wo Jeder, den Glück und Umstände vollkommen frey machen, eo ipso Fürst ist; das Regieren über Andre kommt dann als ein Nebenumstand hinzu. Von Rechten und Pflichten — oder, nach unserer Gewohnheit zu reden, von dem Grunde der Auctorität, womit der Gebieter gebietet, wäre keine Nachweisung nöthig. Aber eine Hauptsache: der Fürst muß ein Eingeborner seyn. Ja kein Fremder! Und warum nicht? Blicken wir zurück auf die obige Relation aus Spinoza! Jener Trieb — der einzige, der sich aber in zweyerley Gestalten zeigen sollte, muß uns zum Vorbilde dienen. Hat er das „wahrhaft eigenthümliche Daseyn des Menschen“ zum Gegenstande, dann entsteht das Sittliche. So lautet die Sage, die wir so eben vernahmen. Also: das Sittliche ist das Einheimische, und das Einheimische ist das Sittliche; an diesem Indigenat ist es zu erkennen! Hingegen die Coexistenz (von dieser sprach schon Jakobi) hat schlimme Folgen, nämlich mirabile dictu — ein bloß scheinbares Handeln; womit denn die Verbrecher sich trösten mögen. Sie haben nur schein-

bar, oder nach einer Variante, nur leidend — gehandelt, und dies leidende Handeln — da es nicht einheimisch, da es ihnen ja von außen ist angethan worden — „ermangelt der sittlichen Beschaffenheit.“

Und auf solchem Wege — gewinnt man: ein freyes Gebiet für die Sittenlehre? Können Sie Sich etwas dabey denken? Daß Diejenigen, die über eingebildeten höhern und niedern Trieben brüteten, keine praktischen Ideen finden konnten, ist eben so klar, als daß derjenige verarmen muß, der sein Gewerbe verläßt, um sich durch Künste der Goldmacherei zu bereichern. Das eigene Gebiet der Sittenlehre erreicht man nicht auf dem Wege falscher Psychologie. — — War es denn aber möglich, daß ganze Decennien hindurch das deutsche philosophirende Publicum in einem solchen Kreise von Irrthümern sich wie verzaubert herumdrehen konnte? Unstreitig gab es Ausnahmen; und deren würden sehr Viele gewesen seyn, wenn man, statt nachzusprechen, den Spinoza selbst aufmerksam gelesen hätte. Und Schleiermacher? — Lassen Sie uns nicht vergessen, daß die vorstehenden Proben aus einer seiner frühern Schriften nicht zum Maaßstabe für Ihn Selbst dienen können.

Siebenter Brief.

Wie es geschehen konnte, daß durch Jakobis sonst wohlthätiges literarisches Wirken das Ansehen des Spinoza vielmehr stieg als sank: davon, mein theurer Freund, wird Ihnen der vorhergehende Brief zwar eine Andeutung zu enthalten scheinen, allein diese Andeutung weiter als schon geschehen, zu verfolgen, werden Sie eben so wenig Lust haben, als ich. Bey der von Jakobi gefoderten Duplicität der Richtung wird Ihnen Kant eingefallen seyn, dessen intelligibele Freyheit im Gegensatz zur Sinnlichkeit gewiß Alles leistet, was in dieser Hinsicht kann gefodert werden. Und doch war Jakobi auch hiemit nicht zufrieden; von derjenigen Unterscheidung, die er sich dachte, sagt er: sie finde sich wirklich in der Kantischen Philosophie; aber sie komme nur augenblicklich darin vor; erscheine nur, um sogleich

wieder zu verschwinden; und dies aus der sehr guten Ursache: „weil der Geist keine wissenschaft„liche Behandlung verträgt, weil er nicht Buchstabe werden kann.“ *) Eine ganz natürliche Sprache zu jener Zeit, da man schlechterdings von Einem Princip ausgehen wollte; folglich weder in Psychologie noch in Metaphysik, weder in Moral noch Naturrecht noch Kunstlehre wahrhaft hinein kommen konnte.

Nun wissen Sie wohl, daß mir das Streben heutiger Philosophen, einander zu überbieten, (wodurch die falschen Richtungen nicht gebessert werden) sehr mißfällt, also werden Sie Sich nicht wundern, wenn ich, statt Kant und Jakobi und wer weiß wen sonst noch übersteigen zu wollen, vielmehr in gutem Vertrauen zu Ihrer Freundschaft Sie ersuche, Sich mir zu Gefallen einige Stufen herab zu bemühen, damit wir eine andre Art von Duplicität mit einander betrachten können, die jedenfalls zur Sache gehört; und die überdies die Frage aufregt, ob nicht, um die Unabhängigkeit des Willens von der Begierde (worin Jakobi die Freyheit setzt) gehörig zu beleuchten, es zuerst nöthig seyn dürfte, Wille und Begierde etwas sorgfältiger, als vorhin geschehen,

*) Jakobis Werke II, S. 314.

zu unterscheiden? — Meiner Bitte um anhaltende Aufmerksamkeit wird Ihre Güte, glaube ich, zuvorkommen.

Betrachten Sie die Begierde des Insects und den freyen Willen eines Königs. Daß ich damit „nicht den Geist in Buchstaben" verwandeln, — oder mit deutlichen Worten: daß ich nicht den ästhetischen Urtheilen die theoretische Betrachtung unterschieben will, — das wissen Sie im Voraus; und werden Selbst überlegen, ob oder in wie fern ich den eigentlichen Sinn Jakobis, da er von Geist und Buchstaben redete, richtig treffe.

In dem Insect, z. B. der Raupe, der Biene, der Spinne, finde ich besonders deutlich jene Begierde a priori, welche den Lebenslauf des Insects so bestimmt, daß es nicht einen Augenblick Zeit hat zu spielen, wie etwan Hunde und Katzen spielen; sondern immer genau der Bildungsstufe, die sein Leib eben jetzt erreicht hatte, entsprechen muß. Die Begierde, das eigne Daseyn zu erhalten, also auch das suum utile quaerere, ist durch den eigenthümlichen Organismus und die vorgeschriebenen Metamorphosen eines solchen Thiers ganz genau bezeichnet. Daneben fehlt es auch nicht an Empfindungen, die von der Coexistenz herrühren; und die Begierde a priori hat hier volle Gelegenheit, sich mit den Empfindun-

gen dergestalt zu vereinigen, daß — wenn im vorigen Briefe von Insecten die Rede gewesen wäre, ich offenbar einen großen Theil meines Tadels hätte zurückhalten müssen.

Werden wir nun einmal wagen, unsre Gedanken zu einem königlichen Willen zu erheben? Ein solcher kündigt sich an durch Befehle, denen kein Zweifel wegen der Befolgung anklebt. Was ein König befiehlt, das ist in seinen Augen so gut als vollzogen, denn es geschieht gewiß, und zwar in der kürzesten Zeit, auf welche schon im Befehl gerechnet ist. Die Handlung selbst, wodurch das Wort des Herrschers in Erfüllung geht, setzt nichts Neues in seinem Gemüthe; sie giebt ihm keine Befriedigung mehr, denn er war schon befriedigt, durch die Zuversicht in seinem Wollen.

Anstatt also, daß die Begierde wartet auf eine Erfahrung, greift der Wille der Erfahrung vor, und ist hiedurch von vorn herein von ihr unabhängig.

Sollte wohl hierin etwas von der Freyheit des stoischen Weisen zu erkennen seyn? So scheint es wirklich. Der Weise dünkt sich König; nicht wegen einer Macht, die er nicht besitzt, sondern weil er nichts will, was er nicht erreichen kann. Die Herrscher (spricht der Weise) sind weniger

Könige, als ich; denn ihnen begegnet manchmal wider Erwarten, daß ihren Befehlen die Vollziehung mangelt; ich aber, auch bey den schwierigsten Unternehmungen, will niemals mehr als mein eignes Handeln; es ist ein Versuch in Hinsicht des äußerlichen Erfolgs, aber für mich liegt schon im Versuche die Vollendung; ich wollte nichts weiter. Darum bin ich frey.

Jetzt, mein Theurer, überlegen Sie diesen Begriff der Freyheit. Es liegt darin nichts vom Ursprunge des Willens, sondern auf die Reife des Willens kommt hier Alles an.

Das wird klärer werden, wenn wir uns auf das Mehr oder Weniger der Freyheit einlassen, wie wir es in unsrer gewohnten Mitte zwischen dem Insect und dem Weisen antreffen. So lange wir uns einer bestimmten Begierde überlassen, schweben wir in Erwartung dessen was da kommen werde; je leichter wir dagegen ablassen vom Streben nach dem Ungewissen, desto freyer fühlen wir uns. Darum sprach ich schon im ersten Briefe vom Wechsel der Objecte. Diejenige Freyheit, die wir im gemeinen Leben an verständigen Männern bemerken, liegt in ihrer Bewegung, ihrem Übergehen von einem Gegenstande zum andern; in der Gelassenheit, womit sie das verabschieden, was ihnen zum Dienste nicht län=

ger bereit ist, in der Geläufigkeit, womit sie Anderes aufsuchen und benutzen. Da ist nicht ganz die Zuversicht eines königlichen Befehls, aber eine Ähnlichkeit ist doch vorhanden. Wie der König nicht bewegt wird durch den Anblick des Werks, dessen Entstehen er anordnete, — denn er hatte es im Geiste schon fertig gesehen indem er befahl: so wird Derjenige, welcher die Objecte leicht wechselt, wenig bewegt in diesem Wechsel, denn der Erfolg seines Handelns entspricht ihm leicht, weil er ihn da sucht, wo er ihn finden kann, und weil er auf dieses sein Geschick im voraus rechnet, also keine weite Abweichung des Erfolgs von seinen Absichten zu besorgen hat.

Gehen wir nun zurück zur Kantischen Freyheit: so spricht dort die praktische Vernunft ihr: sic volo, sic iubeo. Meint sie etwa, der sinnliche Mensch folge ihr so unbedingt wie ihr Imperativ kategorisch lautet? Nein; aber sie will eben nur befehlen; und nun befiehlt sie immerfort, ohne Rücksicht auf den Erfolg; das kann ihr nicht verweigert werden, darum ist sie frey; und dies ist der Freyheitsbegriff, auf den es ankommt.

Und Spinoza? Seine Freyheit sucht er im Wissen; sein intelligere, und die Zuversicht, womit er die wahre Philosophie zu besitzen sich

rühmt, giebt ihm das **Gefühl** der Freyheit; gleichviel hier, ob täuschend oder nicht.

„Aber in Bezug auf das gemeine Leben, (möchte Jemand sagen) ist eine solche Freyheit meistens nur Täuschung. Denn wie Viele giebt es, die sich mit gutem Grunde der Zuversicht überlassen dürften, was sie verlangen, das werde geschehen?“

Gesetzt, dieser Einwurf sey treffend, so trifft er doch nicht den Begriff, sondern nur dessen Anwendung. Auf die Frage: wie fangen wir es an, uns demjenigen Zustande zu nähern, den wir uns als Freyheit denken, bleibt immer noch die Antwort: nähert entweder die Erfolge Euren Absichten, oder richtet Eure Absichten nach den möglichen Erfolgen ein; überhaupt aber vermindert das unnöthige Schwanken, welches Eure Unfreyheit vermehren würde. **Sorget, zu wissen was ihr wollt; sorget zuvor noch, zu erforschen was ihr könnt.**

Ein andrer Einwurf möchte hergenommen werden von der Freyheit der Wahl. Noch ist der Wille (könnte man sagen) nicht entschieden, so lange die Wahl schwankt; dennoch ist eben die Wahl frey.

Aber die freye Wahl steht gerade so weit offen, als wie weit die Zuversicht reicht, jedes **mögliche** Wollen innerhalb der gegebenen

Sphäre werde, wie es auch ausfalle, kein Hinderniß antreffen. Eben deßhalb ist die Freyheit desto größer, je offener die Wahl.

Suchen wir nun die Anwendung auf den moralischen Willen, so ergiebt sich sogleich von selbst, daß, wenn derselbe die vorerwähnte königliche Zuversicht besäße und durch die That bewährte, er für frey gelten würde; und daß nur der Mangel an Nachdruck gegen die Begierden, welchen er gewöhnlich verräth, zu der Foderung geführt hat, er solle stärker seyn; — hiemit aber zu der Misdeutung: er sey gewiß stärker als die Hindernisse, welche der Lauf der Zeit ihm entgegenführt; er sey unabhängig vom Zeitlichen; er liege demnach ursprünglich im Menschen!

Hätten Sie nicht längst gesehen, Lieber, wohin ich wollte, so sähen Sie es doch jetzt. Es kommt darauf an, für den moralischen Willen die Freyheitsfrage dergestalt zu spalten, daß nicht länger die Stärke desselben mit seinem Ursprunge vermengt werde. Mit Recht fodert man seine Stärke; aber den Ursprung vermag kein Postulat zu ändern, man muß ihn untersuchen.

Schon im dritten Briefe entwarf ich, veranlaßt durch den Wolffischen Irrthum, eine kurze Skizze dessen, was bey der sittlichen Bil-

dung zusammenkommen muß. Im vierten erinnerte ich an den Beweis, aus welchem erhellet, daß von einem ursprünglich gebietenden Willen die Behauptung nicht bloß falsch ist, sondern nicht einmal angenommen werden darf, indem kein Wille bloß als solcher zu gebieten hat. Er wäre Tyrann, wenn er geböte, ohne die ästhetischen Urtheile in sich aufgenommen zu haben, die selbst schon ein Wollen wenigstens als möglichen Gegenstand der Betrachtung voraussetzen. Würfe man auch die Zeitbestimmung hinweg, welche beym Menschen eine successive Bildung anzeigt, so würde man dennoch den gebietenden Willen, in welchem die moralische Stärke, und hiemit die wahre sittliche Freyheit liegt, nicht als ein Erstes in der Reihe der Begriffe setzen dürfen, weil die ursprünglichen Werth-Urtheile nothwendig jenem vorausgedacht werden müssen. In ihnen allein besteht die Autonomie, und hiemit unmittelbar das Interesse, wonach Kant, wie im vierten Briefe bemerkt worden, vergebens suchte. Und eben hier findet sich auch jene zweyte Richtung, welche Jakobi da foderte, wo ihm weder Spinoza noch Kant genügten, und die er ganz richtig in keine — wahr oder falsch angenommene — Begierde a priori hineinbringen konnte. Denn ästhetische Urtheile sind

von Begierden und Trieben das gerade Gegentheil. Derjenige Wille, der sich aus ihnen erzeugt, ist durchaus ungleichartig jenen Begierden, welche den Urtheilen vorangehen, und ihnen zu Gegenständen der Betrachtung dienen können.

Zugleich aber sehen Sie nun, weshalb ich vorhin die Begierde a priori, in welche Jakobi den spinozistischen conatus, quo unaquaeque res in suo Esse perseverare conatur, übersetzt hatte, mit dem Instincte oder Lebenstriebe der Insecten verglich. Diese Thiere sind höchst wunderbare Kunstwerke des Schöpfers, der ihnen durch ihren organischen Bau die ganze nothwendige Reihe ihrer Bestrebungen mit einer Zweckmäßigkeit vorgeschrieben hat, von der sie selbst nichts begreifen: aber zur Freyheit sind sie nicht gemacht. Und der Mensch? trägt er etwan auch eine solche Begierde a priori in sich? — Es ist ihm ohnehin schwer genug, sich zu einem kräftigen sittlichen Willen empor zu arbeiten; hätte er aber gar mit einer — ich sage mit Einer Grundbegierde, die überall in der Sphäre der Empfindungen, wie in einem nährenden Boden wurzelte, wüchse, wucherte, sich nach einem organischen Gesetze entfaltete und ausbreitete, — in Kampf zu treten: dann möchten wir auf sittliche

Bildung nur geradezu Verzicht thun. Schon unsere Hausthiere spielen, was das Insect nicht kann. Das menschliche Kind spielt und phantasirt noch unendlich mehr; und hierin zeigt sich jene Beweglichkeit, jene Leichtigkeit, die Objecte zu wechseln, die wir gleich Anfangs, noch ohne Rücksicht auf Sittlichkeit, als wesentliche Annäherung an Freyheit erkannten.

Spinozas Ethik scheint für Insecten geschrieben zu seyn; nicht für Menschen, die einst wie menschliche Kinder gespielt haben. Für Insecten mag jener lächerliche Satz gelten: prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones, sive rerum imagines, ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore. Nämlich, wenn es möglich wäre, was nicht möglich ist, eine menschliche Phantasie in die Seele eines Insects hineinzubringen (Seele nehme ich hier für das Princip der Einheit, wonach sämmtliche Muskelbewegungen des Thiers einstimmig, und mit Bezug auf äußerlich wahrgenommene Gegenstände gelenkt werden): dann würde man dadurch die Lebensgefühle, und hiemit die leibliche Constitution des Thiers umschaffen; so gewiß als es sich jetzt von seinen wirklichen Lebensgefühlen in jedem Augenblicke bestimmt und getrieben zeigt. Wäre der

Leib des Kindes wie der des Insects, dann wären die Kinderphantasien entweder tödlich, oder das leibliche Leben müßte in einem beständigen Aufruhr, und bey verschiedenen Kindern so verschieden seyn, wie die Phantasien nach Verschiedenheit der Umgebung und der dargebotenen Spielwerke verschieden sind. Wie oft wird man noch gegen die Einbildung schreiben müssen, als ob beym Menschen Psychologie an Physiologie angekettet wäre! Dieser thörichten Einbildung hat bisher die Freyheitslehre zum Gegengewicht dienen müssen; und in so fern gewährte ein Irrthum Schutz gegen einen andern noch größern Irrthum. Damit ist aber für wahre Erkenntniß gerade so wenig gewonnen, als durch den kläglichen Satz: affectus non potest coerceri nisi per affectum fortiorem, gegen die Affecten gewonnen wird.

Jakobi hatte sich so tief in den Spinoza hineinstudirt, daß er von theoretischer Wissenschaft keinen andern als spinozistischen Begriff mehr fassen konnte. Hätte er dagegen auf den, zum Theil vortrefflichen Kantischen Buchstaben etwas mehr Aufmerksamkeit gewendet: so möchte leicht die Philosophie jetzt um ein halbes Jahrhundert weiter seyn als sie ist. Unfrey nennt Kant den

Willen, so fern er durch Objecte bestimmt wird. Darin liegt der ganz richtige Satz, daß die Sittenlehre nicht als Güterlehre auftreten darf. Für sie ist der Wille selbst das Object der Schätzung und Würdigung. Alle ihre Mühe aber, ihn selbst zu beurtheilen und dadurch zu lenken, wäre verloren, wenn gegen sie eine andre Lehre auftreten könnte, welche, sich stützend auf eine vorgebliche Bekanntschaft mit der Abstammung, der Natur und den Objecten des Willens, ihn als hiemit schon vollständig bestimmt, und keiner weitern Bestimmung zugänglich, — mithin unfrey, — darstellen würde. Auf diesen Unterschied zwischen Freyheit und Unfreyheit hätte Jakobi achten sollen. Statt dessen plagt er sich überall mit dem Gespenst eines Mechanismus, der in bloßer Vermittelung bestehen soll. Er schreibt:

"Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruhet, so ist „damit unserer Nachforschung ein unabsehliches „Feld eröffnet, welches wir schon um unserer „physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. Alle diese Nachforschungen haben die Entdeckung dessen, was das Daseyn „der Dinge vermittelt, zum Gegenstande. Diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde

„eingesehen, das ist, deren Mechanismus wir
„entdeckt haben, die können wir, wenn die
„Mittel selbst in unsern Händen sind, auch
„hervorbringen. Was wir auf diese Weise,
„wenigstens in der Vorstellung construiren
„können, das begreifen wir! und was wir nicht
„construiren können, das begreifen wir auch
„nicht." *)

Nun hat er zwar selbst das Hülfsmittel gegen diese falsche Vorstellung des Mechanismus in Händen.

„Wenn ein durchaus vermitteltes Daseyn oder
„Wesen nicht gedenkbar, sondern ein Unding
„ist, so muß eine bloß vermittelte, das ist
„ganz mechanische Handlung ebenfalls ein Un-
„ding seyn. Eine reine Selbstthätigkeit muß
„überall zum Grunde liegen." **).

Diesen richtigen Gedanken weiß er aber nicht zu entwickeln. Und die Monaden Leibnitzens konnten ihm dazu nicht helfen, sie waren selbst in einer Art von Kosmologie befangen, die über alles mögliche menschliche Wissen hinausgeht. Sie wissen, mein theurer Freund, wie weit diese vorgeblichen Spiegel des Universums von mei-

*) Ueber die Lehre des Spinoza. Beilage VII.

**) Abhandlung über die Freyheit, XXV, im vorher angeführten Werke.

nem einfachen Begriffe der Durchdringung und Selbsterhaltung entfernt sind.

Daß nach der Lehre von den Selbsterhaltungen nicht einmal das, was als Materie erscheint, ein bloß vermitteltes Daseyn hat; daß nicht einmal Bewegung aus dem stoßenden Körper in den angestoßenen kann hineingegossen werden; daß vielmehr jedes Element selbst, nach eigner Art, dazu thun muß, durch seine eignen innern Zustände dabey in Betracht kommt; daß es nicht das Universum, sondern sich selbst, seine ursprüngliche Qualität in allem demjenigen abspiegelt, was in ihm vorgeht; daß vollends den geistigen Thätigkeiten eine höchst mannigfaltige Wechselwirkung dieser Abspiegelungen zum Grunde liegt, und zwar von den Empfindungen an bis zu den höchsten Gedanken und Entschließungen; daß es hiebey weit mehr auf einen innern als auf einen äußern Mechanismus ankommt, der nur geistig und nicht körperlich kann verstanden werden: dies Alles, und wie dadurch der Begriff des Mechanismus selbst in seinem Innersten verändert, wie er von dem Begriffe einer bloßen Passivität gereinigt, wie die Unterwürfigkeit des Einen vom Andern dadurch zurückgewiesen wird, darf

ich Ihnen nicht erst wiederholt auseinandersetzen. Oder sind Sie, lieber Freund, vielleicht der Meinung, eben hier wäre der Ort, eine mehr populäre Auseinandersetzung dieser Gegenstände zu versuchen? Vielleicht der Ort! Aber ist es auch die Zeit? Diese Zeit der politischen und religiösen Schwärmerey, — und eben diese Zeit der materiellen Interessen, hört sie auf theoretische Untersuchungen? Will sie von ihren Schäden geheilt seyn? Kann man ihr noch einen Begriff beybringen von den Bedingungen gründlicher Forschung außer den längst ausgefahrenen Geleisen empirischen und mathematischen Wissens? — für jetzt wenigstens begnüge ich mich, Sie zu fragen, ob Sie nach meinen Grundsätzen jemals auf den Gedanken kommen konnten,

„anzunehmen, daß Vorstellung und Begierde „eine bloß mechanische Verkettung begleiten können“ *)

oder darauf, daß

„in der ganzen Natur das denkende Vermögen „bloß das Zusehen habe; daß sein einziges „Geschäft sey, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten; daß eine Unterredung, die wir mit einander führen, ein An=

*) A. a. O. Beylage V.

„liegen unsrer Leiber sey; daß der Erfinder
„der Uhr sie im Grunde nicht erfand; vielmehr nur ihrer Entstehung aus blindlings sich
„entwickelnden Kräften zusah.“ *)

Kennen wir etwa Kräfte für solche Geisteserzeugnisse außerhalb des Geistes, daß Er, der Geist, ihnen zusehen könnte? Oder kennen wir Kräfte innerhalb des Geistes, aber verschieden von den Gedanken selbst, die zuerst sich zu dem Gedankenbilde vereinigten, welchem gemäß späterhin Uhren gemacht wurden? Wo ist da Jemand, der zusähe, und wo ist etwas von ihm verschiedenes, dem er zusehen könnte? Daß wir hier von der Apperception nicht reden, welche hinzukommt nachdem die Uhr schon als ein geistiges Gebilde fertig ist, versteht sich von selbst.

Das aber ist eben das Gespenst von Determinismus, was man überall fürchtet, statt darauf loszugehen: daß, wenn Einer etwas will, dieses Wollen eigentlich nicht sein Wollen, sondern etwas Fremdes, was durch ihn, wie durch einen Canal, hindurchgegossen werde, — daß also er selbst nicht der Wollende sey, er es nicht zu verantworten habe, er deshalb nicht zu loben und nicht zu tadeln sey, sondern die eigentliche Wirk-

*) A. a. O. im Gespräche mit Lessing.

samkeit außer ihm liege, und vielleicht aus den entferntesten Enden des Universums her in ihm zusammenfließe. Solcher Determinismus ist allerdings da zu fürchten, wo man, aus lauter Scheu vor der atomistischen Ansicht, die Freiheitslehre, welche durchaus Selbstständigkeit der Individuen im vollesten Sinne fodert, aufgab, oder sie in den Spinozismus versinken ließ.

Da wir überall gar nichts in die menschlichen Seelen hineinfließen lassen, wohl aber wissen, daß aus Vorstellungen ein Wollen entsteht, welches nun als neuer Anfangspunct nach Gesetzen fortwirkt, die erst in und mit ihm entstehen, also gewiß nicht aus der Fremde kommen, — so ists genug, nur jenen Gegenstand der Besorgniß, welchen Jakobi mit den Worten Vermittelung und Mechanismus bezeichnet, von uns hinweg, und in die Fremde hinaus zu weisen; er wird schon von selbst in irgend einer Güterlehre, wo man den Objecten einen Werth beylegt, und dann den Willen, als durch seine Natur und Abstammung auf sie gerichtet, zu ihnen hinweiset, — in irgend einer Lehre von Trieben, worin das Universum sich manifestirt, als ob die Natur des Willens etwas ein für allemal Fertiges und Gegebenes wäre, — endlich im Spi-

nozismus, das heißt, weit genug von uns entfernt, seinen Platz finden. Mit einem Determinismus, der in Fatalismus überzugehen droht, (wie Jakobi so oft behauptet) werden wir um so weniger Gemeinschaft machen, da das fatum eine bloße Vorbestimmtheit ohne Gründe und trotz aller Gründe darstellt, während der Determinismus der Verkettung der Gründe nachgeht, — wobey er freylich sehr kurzsichtig ist, wenn er bloß das Ineinandergreifen der Glieder auffaßt, und die eigne Natur jedes Kettengliedes darüber vergißt.

Viel schlimmer würde es mit dem physiologischen Determinismus stehen, den wir für die meisten Thiere anerkennen müssen, und keineswegs durch unsre ganz allgemeinen ontologischen Grundsätze vertreiben können, — wenn nicht hier die Erfahrung zu Hülfe käme, die uns beym Menschen eine freye Phantasie, ein fast reines Ergebniß des psychischen Mechanismus zeigt, während wir jenes, vorhin angeführte, Insectenleben in so fern, als die dabey psychische Thätigkeit vom Gesammtzustande des Leibes abhängt, gar nicht unerwartet, gar nicht wunderbar, sondern recht sehr natürlich finden müssen. Nehmen Sie einmal in Gedanken die Beweglichkeit der Phantasie hinweg; denken Sie Sich den Blödsinnigen oder nur Stumpfsinnigen, dessen

Vorstellungen in einem engen Kreise zum Stillstande gekommen sind; — und fragen Sie Sich, ob jetzt noch vom freyen Willen eine Möglichkeit vorhanden sey? Das Gewollte muß doch vorgestellt, es muß vom Nicht-Gewollten unterschieden seyn; die freye Handlung muß erst ein Gedankengebilde seyn, ehe sie zur Ausführung gelangt; wo bleibt die Möglichkeit eines solchen Gedankengebildes, wenn sich die Vorstellungen nicht bewegen und fügen? Wie sollen sonst diejenigen Vorstellungsmassen, in welchen die Maximen und Grundsätze liegen, etwas über die untergeordneten vermögen?

Von der freyen Phantasie bis zum freyen Willen ist nun noch ein weiter Weg. Aber was die Begierde anlangt, — in dem Sinne, wie Jakobi von ihr redet, indem er den Willen als von ihr unabhängig betrachtet, — da kennen wir ja längst den Unterschied zwischen dem Kinde was begehrt, und dem Kinde was im Spiel seine Phantasien ausdrückt! Hier ist schon die Vorbedeutung, daß einst, wann Beobachtung und Nachdenken die Plätze einnehmen werden, die vorläufig das Phantasiren besetzt, dann mit beyden auch ein gebildeter Wille verbunden seyn werde, welchen die Begierden zwar stürmisch begegnen mögen, der aber auch seinerseits ihnen be-

gegnen wird. Nur verbitten wir die Begierde a priori, — jenen Insecten-Instinct; und was beym Menschen dem nahe kommt — jede Begierde im singulari, dergleichen wir Sucht oder Leidenschaft zu nennen gewohnt sind; denn hier zeigt uns, noch ohne alle Theorie, nur gar zu oft die Erfahrung, daß der Kampf zwischen einer herrschenden Leidenschaft und dem freyen Willen sich keineswegs immer zu Gunsten des letztern entscheidet. Aber mußte es denn bis zu eigentlicher Leidenschaft kommen? — Wenigstens gewiß nicht nach einem allgemeinen Gesetze der geistigen Natur; gewiß nicht so, daß Abhängigkeit des Willens von der Begierde zur Regel würde. Selbst die Leidenschaften sind verschieden, sind individuel, taugen nicht im geringsten, um für jenes spinozistische Vorurtheil des conatus suum Esse conservandi als Beläge angeführt zu werden. Oder wollen wir den Hunger als die Leidenschaft aller Leidenschaften betrachten? Wenn wir den Menschen in sittlicher Freyheit uns vorstellen, ist dieser Mensch etwa der Wilde, der nicht eher aus träger Ruhe sich aufraft, als bis er die Noth fühlt sein Daseyn zu fristen? Wie oft kommt denn wohl im geselligen Leben gebildeter Menschen der Fall vor, daß Einer die Behauptung seines Daseyns zum eigentlichen Ziel-

puncte seines Wollens machte? Wenn Menschen von einiger Bildung sprechen, wir und die Unsrigen müssen zu leben haben, so schließt der Ausdruck leben eine ganze Fülle von abwechselndem Thun und Genießen in sich; und der sittliche Wille hat schon eine Menge von schlechten Mitteln zu unnöthigen Genießungen zurückgewiesen; — dergestalt, daß es längst nicht mehr Zeit ist, die Existenz dieses Willens zu bezweifeln, und ängstlich auf deren Rettung zu denken. Solche Angst entsteht allemal aus zu langer Beschäftigung mit falschen Theorien, unter denen der Spinozismus wohl eine der allerverkehrtesten seyn dürfte. Hätte übrigens Jakobi die ästhetischen Urtheile gehörig ins Auge gefaßt, so wäre ihm nicht das Misgeschick begegnet, dessen ich im vorigen Briefe erwähnte. Sie haben gesehn, lieber Freund! wie gänzlich es ihm mislang, sich von Spinoza zu scheiden; wie er beynahe mit jedem Worte in den Spinozismus zurückglitt. Er wollte eine zweyte Richtung; er wollte den höhern Willen scheiden vom niedern? Nun wohl, die Scheidewand ist da; sie wird gebildet durch die ästhetischen Urtheile. Diese sind weder der niedere noch der höhern Wille, denn sie sind gar kein Wille.

Anhangsweise hier noch ein paar Worte über

Schleiermachers neuere, zum Gebiet der Sittenlehre gehörige Abhandlungen. Unstreitig leuchtet daraus dasjenige Verdienst hervor, was ein gelehrter Mann sich erwirbt, indem er für Gegenstände von höchster Wichtigkeit die öffentliche Aufmerksamkeit gespannt zu erhalten sich redlich nnd ernstlich bemüht. Aber viel mehr als dies, können wir ihm schwerlich einräumen. Es ist nur zu klar, daß der berühmte Mann bis gegen das Ende seines Lebens in derselben Vorstellungsart geblieben ist, die wir aus seiner Kritik der Sittenlehre schon kannten. Da finden wir in der zweyten Abhandlung über das höchste Gut (vom Jahre 1830) eine „Gesammtwirkung der Intelligenz auf dieser „Erde vermittelst der menschlichen Organisation, „die wir auseinander zu legen haben, als wäre „sie so vollendet, daß sie sich mit denselben Zü„gen nur immer zu erneuern brauchte.“ Da finden wir eine „räumliche und zeitliche Zerthei„lung der Vernunft, sofern sie in den zu„gleich und nacheinander seyenden Einzelwesen „eingeschlossen ist als deren Seele,“ (also keine Selbstständigkeit der Individuen!) und da giebt es eine „ursprüngliche Aufgabe, daß die ganze „Vernuft Bewußtseyn werde, welche „Aufgabe sich, wie in jedem Einzelwesen, so auch „in dem Ganzen des menschlichen Geschlechts

„nur allmählig realisirte;" in welchem Realisiren Ihnen, mein theurer Freund, die Reinholdisch-Fichtischen Nachklänge darzulegen wohl nicht nöthig ist. Zum Überflusse führe ich noch den Ausdruck an: daß „nur die Gesammtheit des „menschlichen Geschlechts der wahre und eigent„liche Ort des höchsten Gutes" seyn soll; wobey denn sogleich auffällt, daß zugleich zu viel und zu wenig geschieht, indem der Makrokosmus auf die Erde und das menschliche Geschlecht beschränkt wird; denn sollte die Sternenwelt vermieden werden (wie freylich sehr natürlich und billig!) aus dem einfachen Grunde, weil wir so überaus wenig davon wissen, — so hätte auch aus demselben Grunde nicht die Totalität der Erde und des Erdenlebens sollen als bekannt vorausgesetzt werden; ja endlich würde sich gefunden haben, daß die erste Grundlage der Ethik in Ansehung des dabey vorausgesetzten Wissens nicht die größte, sondern die — allerkleinste seyn mußte, die sich nur irgend denken ließ; ohne einen andern Anspruch an Totalität als an die Reihe der sittlichen Werthbestimmungen selbst. Aber von dem Gegensatze der Totalität und Einzelnheit wußte Schleiermacher so wenig loszukommen, daß sogar die allgemeine Pflichtformel (in der Abhandlung über den Pflicht-

begriff) so abgefaßt wird: „Jeder Einzelne be„wirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft „das möglich=Größte zur Lösung der Gesammt„aufgabe in der Gemeinschaft mit Allen," — welche Formel wir, denn doch wohl gerade zu einen verdorbenen Kantianismus nennen dürfen. Kantianismus wegen des Hinausweisens jedes Einzelnen auf eine nie genau, sondern nur höchst oberflächlich selbst vom Gelehrten aufzufassende Allgemeinheit und Gesammtheit! Verdorbener Kantianismus wegen Einmischung einer Gesammtaufgabe, während, wie ich oft erinnert habe, Pläne zu Aufgaben durchaus nicht an die Stelle sittlicher Maximen dürfen gesetzt werden, weil es gerade gegen den Hauptbegriff der Tugend läuft, irgend ein Werk im Auge zu haben, das man, es koste was es wolle, vollbringen müßte. Gerade das ist ein Hauptvorzug der Kantischen Lehre, daß sie von der Einbildung eines solchen absolut zu vollbringenden Effects frey und rein ist. Und Irrthümer in diesem Puncte sind von weit größerer praktischer Wichtigkeit, als man wohl geneigt ist sich zu gestehen. Wie viel geben die neuern Geschichten unberufener Schwärmer zu denken, welche von Aufgaben träumten, und darüber die bestimmtesten Pflichten verletzten! — Sie erlauben mir wohl

auch die Erinnerung an ein paar Zeilen, welche so lauten: daß Begierde das Künftige sucht, der Geschmack aber über das Vorliegende bestimmt. Sie haben gewiß nicht die Stelle vergessen, wo diese Worte stehn, und stehen mußten. Vielleicht fällt Ihnen noch eine andre Stelle ein, welche sagt: Charaktere mit herrschenden Plänen sind energischer; aber Charaktere mit herrschenden Maximen sind reiner!

Schleiermacher dagegen, aufs Handeln erpicht, und in die Zukunft schauend, wozu ihm ein absolutes Wissen nöthig gewesen wäre, — anstatt die Gesinnungen zu bedenken, die im kleinsten Raume des Wissens eben so rein seyn können, als im größten, — hat folgende abgeleitete Pflichtformeln: 1) „Handle jedesmal gemäß deiner Identität mit Andern nur so, daß du zugleich auf die Dir angemessene eigenthümliche Weise handelst. 2) Handle nie als ein von den Andern unterschiedener, ohne daß deine Übereinstimmung mit ihnen in demselben Handeln mitgesetzt sey. 3) Eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst. 4) Tritt immer in Gemeinschaft, indem du dir auch aneignest. — Sollten Sie Sich etwa fragen, in welches Capitel meiner praktischen Philosophie

diese Formeln passen könnten? so werden Sie wohl in einige Verlegenheit kommen. Mir fällt keine rechte Stelle dafür ein, wenn nicht vielleicht in dem einzigen episodischen Capitel, über den theoretischen Begriff der Gesellschaft, welcher dort sorgfältig von den gesellschaftlichen Ideen ist unterschieden worden. Hingegen bey Schleiermachern — was ich wahrlich nicht errathen würde, wenn es nicht gedruckt vor mir läge, — ist in diesen vier Formeln das Ganze erschöpft. Denn sie sind nichts Anderes als: die Vertheilung derselben Momente auf die Gesammtheit der Einzelnen, von denen bey Einem (einer idealen Person) die vollkommene Lösung der sittlichen Aufgabe abhängt. Es giebt nämlich ein universales Gemeinschaft-Bilden, und ein eben solches Aneignen. Es giebt auch ein eigenthümliches Aneignen, und eben solches Gemeinschaft-Bilden. Die beyden Gemeinschafts-Gebiete sind die des Rechts und der Liebe, die beyden Aneignungs-Gebiete die des Berufs und Gewissens. Damit hängen zusammen ein paar collisionsfreye Formeln der Rechtspflicht und der Liebespflicht. Die erste lautet so: Begieb dich unter kein Recht ohne dir einen Beruf sicher zu stellen, und ohne dir das Gebiet des Gewissens vorzubehalten; die andre: Gehe keine Gemeinschaft der Liebe ein,

als nur indem du dir das Gebiet des Gewissens frey behältst, und in Zusammenstimmung mit deinem Beruf.

Hier möchte ich gern eine Brücke finden, auf der wir zu unserm Hauptgegenstande, der Freyheit, zurückkehren könnten, — der innern sowohl, die bekanntlich oft von der Liebe beschränkt wird, als der äußern, damit man so recht eigentlich die Wahl hätte, unter welches Recht (da man doch unter irgend einem — oft sehr unvollkommenen — Rechte leben muß,) man sich begeben wolle. Schade nur: der Aufsatz über die Behandlung des Pflichtbegriffs ist bey jenen Formeln am Ende! —

Sie und ich, lieber Freund, wir beyde haben uns nie gerühmt, collisionsfreye Pflichtformeln (verschieden von den, uns freylich bekannten, vorbeugenden Rathschlägen sittlicher Klugheit,) finden zu können; wenn wir nun in diesem Puncte Schleiermachern in einer unerreichbaren Höhe über uns erblicken, so wollen wir uns mit der alten Unterscheidung zwischen der eigentlichen mathematischen, und der sogenannten moralischen Gewißheit trösten; und das um so mehr, da bey uns nicht die Pflichtenlehre, sondern die Ideenlehre, in welcher die wissenschaftliche Bestimmtheit zu Hause ist, den Kern der Ethik ausmacht.

Das hängt sehr wesentlich damit zusammen, daß wir keine absoluten Aufgaben, mithin keine absolut-allgemeinen Regeln des äußern Handelns, anerkennen; sondern uns begnügen, das Handeln stets als eine unvollständige Äußerung der Gesinnungen zu betrachten, um deren Werth es uns eigentlich zu thun ist.

Hier treffen wir, wie es scheint, den ersten falschen Grundgedanken, welcher, aus dem Spinozismus und der vermeintlichen Universal-Anschauung stammend, die sämmtlichen Untersuchungen Schleiermachers irre geleitet hat. Er verwickelte sich in dem Großen und Zusammengesetzten, weil er das Kleine, Einfache, welches eine präcise Beurtheilung gestattet, übersprungen hatte. Er sagt selbst (in der Abhandlung über das Erlaubte) seine Arbeiten setzen überall voraus: eine wesentliche Zusammengehörigkeit alles dessen, was mit Recht soll sittlich genannt werden können. „Denn es hört alle Construction „des pflichtmäßigen auf, mithin ist es auch um „alle wissenschaftlichen Principien zur Beurtheilung „der einzelnen sittlichen Handlungen geschehen" (bemerken Sie doch diesen ungeheuern Schluß!) „sobald ein Widerspruch statt finden kann zwi„schen dem, was das Ganze fodert, und dem, „worauf ein Theil Anspruch macht." Ein Theil?

Wer sagt, wer verbürgt, daß die Einzelnen, und deren nähere Verhältnisse, nur als Theile sollen aufgefaßt werden? Und wer kann das Ganze auffassen? Das Ganze? — Das Ganze der Sternenwelt? Das Ganze unseres Sonnensystems? Das Ganze der Erde und ihrer Ereignisse? — Wir wollen bescheidener fragen: kennt irgend ein Mensch das Ganze der künftigen Folgen irgend einer seiner Handlungen mit Gewißheit? kann er es einer wissenschaftlichen Construction anpassen? Gesetzt, wir könnten handeln in einer Ideal-Welt; wir könnten überdies die Totalität der Idealwelt überschauen: so läge doch der Werth dieser Welt nicht in ihrer Ganzheit, sondern es würden sich nur die nämlichen Verhältnisse, welche im Kleinen schon einen Werth haben, im Großen wiederhohlen. Wer die Kleinen Verhältnisse nicht zu würdigen weiß, der verfehlt auch die ähnlichen Werthe im Großen. Nun fallen aber vollends unsre Handlungen nicht in eine Idealwelt! Der handelnde Mensch kennt das, was er eigentlich beabsichtigt; und er vermuthet einige der unvermeidlichen Nebenfolgen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, so daß er Einiges hofft zu bewirken, Anderes zuläßt. Dies, was er beabsichtigt und zuläßt, bezeichnet sein Wollen als ein Bestimmtes; und dies Be-

stimmte kann er beurtheilen. Mehr nicht! Will er mehr beurtheilen, mehr construiren, so täuscht er sich; und solche täuschende Constructionen sollen nicht gemacht werden. — Konnte sich Schleiermacher das nicht gegenwärtig erhalten, was half es ihm denn, daß er den Pflichtbegriff untergeordnet, ja sogar — leider! — Naturgesetze, denen, selbst nach Spinoza, jeder Zweckbegriff fremd ist, und Sittengesetze, die von ästhetischen Urtheilen abhängen, dialektisch in einander gewirrt hatte, statt die Begriffe von beyden wahrhaft aufzuklären?

Schleiermacher kannte die Alten. Unzähligemal muß er den, an die Ungewißheit aller Erfolge erinnernden Spruch gelesen haben: Niemand sey vor dem Tode glücklich zu nennen. Er setzte, wenn ich nicht irre, das Glück des Lebens in ein gelingendes sittliches Handeln. So konnte er Niemanden wahrhaft glücklich nennen, der nicht vom Gelingen seines sittlichen Handelns überzeugt ist. Er hat mit uns die gleichen historischen Ereignisse erlebt. So mußte er wissen, daß ganz gewöhnlich selbst die klügsten und mächtigsten der Menschen sich in der Erwartung der Folgen ihres Handelns verrechnen; daß sie häufig das Gegentheil dessen, was sie säeten, geerndtet haben. Er war Religionslehrer. So mußte er das täglich

wiederkehrende, allgemeinste Religions-Bedürfniß empfinden; dies nämlich, daß wir nur im Glauben die Ergänzung unseres höchst unvollständigen Wissens um die Folgen unserer bestgemeinten Handlungen besitzen. Und sollte er wohl gemeint haben, mit der Größe des Ganzen, z. B. mit der Größe des Staats, worin ein Mensch lebt, wachse auch — nicht etwa die Menge der Beschränkungen, — sondern die Größe des sittlichen Daseyns? ohne zu bedenken, wie viel die Intensität des Lebens in kleinern Kreisen dadurch verliert? — Doch lassen wir jetzt Schleiermachern! Andere mögen ihn kritisiren, und sein rühmlich angestrebtes Werk, die Kritik der Sittenlehre, besser fortsetzen als er es wirklich angefangen hat; sie mögen sich dabey erinnern, daß die Zeiten vorbey sind, wo man den idealistischen Eifer so weit trieb, Natur und Geschichte a priori zu construiren. Damals freylich konnte man jeden Augenblick das ideale Ganze des Staats, der Kirche, der Wissenschaft und der Kunst mit dem realen Ganzen der Welt verwechseln, in welchem wir nicht bloß handeln wie wir wollen, sondern auch erfahren müssen, was wir nicht wollen.

Achter Brief.

Veranlaßt durch Jakobi und Spinoza, waren wir allmählig, ohne den gemächlichen Gang einer brieflichen Unterhaltung zu unterbrechen, in Betrachtungen von mehr psychologischer als moralischer Art hineingerathen. Hier also, glaube ich, wird es mit Ihrer Zustimmung geschehen können, daß ich einen Gedanken niederschreibe, der mir schon lange vorschwebte, nämlich über das Verhältniß der Psychologie zur Moral. Eigentlich bedarf es dazu nur weniger Worte; ich meine nämlich, es giebt zwischen diesen beyden Wissenschaften keinen conträren Gegensatz, sondern Psychologie und Moral sind disparat.

„Und wer wird denn an einen conträren Gegensatz hier auch nur denken? Hier, wo das Grübeln nach höhern nud niedern Trieben eher

fürchten läßt, man werde die Moral in ein Capitel der Psychologie verwandeln?"

So höre ich Sie fragen! Wie aber, frage ich Sie, wenn Jemand sagte, Psychologie und Moral verhalten sich wie Spinoza und Jakobi? Dann würden Sie doch nicht den Gegensatz zwischen den beyden Männern leugnen; denn vorhanden ist er, so wenig auch Jakobi den richtigen Ausdruck dafür zu finden weiß. Und wenn Sie nun Sich erinnern, daß Spinoza von Absichten und Zwecken der Natur nichts leiden will, Jakobi hingegen das System der Endursachen ausschließend in Schutz nimmt: dann werden Sie es nicht gar zu befremdend finden, daß Partheyen gegen einander auftreten, die sich die Miene geben, einerseits Moral nach der Psychologie einrichten zu wollen, andererseits aber auch umgekehrt Alles in der Psychologie schwarz oder weiß zu färben, je nachdem sie eine Beziehung auf Gutes oder Böses darin zu entdecken glauben.

Schneller als ich diese Zeilen schreiben konnte, werden Ihre Gedanken mir entgegen gekommen seyn. Sie werden Sich an eine Menge widerstrebender Tendenzen erinnert haben, die einerseits auf große Zufriedenheit mit allen sogenannten Manifestationen des Welt- und Zeit-Geistes, andererseits auf große Ansprüche schleuniger Ver-

besserung dessen was nicht mehr zu ertragen sey, hinauslaufen.

Von mir wissen Sie, daß ich nicht in der Meinung, der Moral irgend Etwas entziehen zu wollen, sondern um dasjenige, was ihren Foderungen gemäß sich thun läßt, genauer kennen zu lernen, einen langen Fleiß an die Psychologie gewendet habe.

Schärfung sittlicher Grundsätze, Stärkung des sittlichen Willens, ist eine herrliche Sache. Wenn man aber den Willen aus dem Gedankreise des Menschen herausreißt, so vermag er nicht mehr zu wirken; eben so wenig als das Pulsiren des Herzens dem thierischen Körper frommt, aus dem man das Herz herausgerissen hatte. Jeder wirkliche Wille hat seine Energie nur in und mit der gesammten geistigen Thätigkeit des Individuums, dem er angehört, und alle unsre moralische Beurtheilung eines abstract gedachten Willens hilft nur in so weit zum Besseren, als sie vermag, in den wirklichen Willen einzugreifen.

Geht es langsam mit diesem Eingreifen in den wirklichen Willen, noch langsamer mit den Anstalten zum Handeln, und noch viel langsamer mit den Producten solches Handelns in der Außenwelt: so entsteht wohl manchmal eine Abspannung der ersten energischen Auffassung von dem,

was pflichtmäßig zu thun sey. Dann mags dem Ungeduldigen scheinen, die Moral sey verletzt, indem ihre Befolgung verzögert wird. Ihre unbedingten Foderungen scheinen vielleicht geringgeschätzt, indem erst noch überlegt wird, unter welchen Bedingungen sie zur Ausführung gelangen können. Diese abspannende Wirkung hat oft genug die gemeine Menschenkenntniß. Legt man sie nun auch der Psychologie zur Last, was Wunder, wenn die Moralisten verdrieslich werden? Vollends wenn sie von einer Psychologie hören, worin dem übersinnlichen Vermögen, Freyheit genannt, nicht mehr die alte bequeme Stelle unter den übrigen Seelenvermögen eingeräumt wird?

Umgekehrt: auch die Psychologie veranlaßt zuweilen ohne ihre Schuld eine Art von Liebhaberey an allerley Menschenfiguren, wie wenn es Naturproducte wären, die man sammeln, kennen lernen, in möglichster Vollständigkeit beschreiben, in bester Ordnung registriren müßte. Dichter und Historiker — und mit ihnen wohl auch poëtisirende und Zeitalter-deutende Philosophen — gefallen sich darin, seltene Menschen begriffen zu haben, das Wunderliche nicht zu bewundern, das Schlechte als ein Natürliches zu erklären. Kommt ihnen nun die Moral in die Quere: so

wird sie beschuldigt, nicht auf der Höhe der Zeit zu stehn, bornirte Ansichten zu haben, das Nothwendige nicht als ein Freyes begreifen zu können, und was dergleichen Redensarten mehr sind.

Wo liegt nun das, was sich gegenseitig abstößt? Es liegt daran, daß es Mühe kostet, so verschiedene Gemüthsstimmungen neben einander zu hegen, zu behaupten; sich in jedem Augenblick zu besinnen, wo man sey und was man treibe. Die Kälte und Ruhe der theoretischen Forschung gehört der Psychologie; die Strenge und Klarheit des ästhetischen Urtheils gehört der Ethik. Der Denker muß für beydes bereit seyn. Ihn, als Moralisten, können die Zielpuncte nicht locken, welche der gesetzlose Wille zu verfolgen pflegt; er giebt dem Willen Gesetze, und um es zu können, hält er den Athem seines eignen Willens an, denn nur als unpartheyischer Zuschauer soll er urtheilen, um den Werth des Willens zu finden und mit wissenschaftlicher Genauigkeit anzuzeigen. Ihn, als Psychologen, darf das sittliche Interesse nicht gegen die wirkliche Natur des menschlichen Geistes verblenden; er muß sehen was zu sehen ist, erklären was sich erklären läßt.

Aber es könnte scheinen, ich hätte mich falsch ausgedrückt. Denn wo ist hier etwas Abstoßen-

des? Wenn die Zielpuncte des gesetzlosen Willens den Moralisten nicht locken sollen, — locken sie denn etwa den Psychologen? Eben so wenig. Der Moralist tadelt, der Psychologe braucht zwar nicht zu tadeln, denn das gehört nicht in den Inhalt seiner Lehre; muß er nun deshalb das tadelhafte für tadellos ausgeben? Nein! er hat zu schweigen, wo der Moralist redet; aber er kann schweigend annehmen, was von jenem ausgesprochen wurde. Der Psycholog erklärt; der Moralist braucht nicht zu erklären, denn das gehört nicht in den Inhalt seiner Vorschriften; muß er nun deshalb das Erklärte für unbegreiflich ausgeben? Nein! er nimmt den Gegenstand wie er liegt; schweigend über verborgene Gründe die ihn nicht angehn, und ihm nicht vorliegen, beurtheilt er das Vorliegende.

Dies letztere ists, was die Mehrzahl nicht zu begreifen pflegt. Wenn aber eine Blume sich geöffnet hat, dann weiß Jedermann, daß die Beurtheilung, ob sie schön sey oder nicht schön, sich nicht nach der Frage richtet, an welchem Stamm, in welchem Boden sie gewachsen sey. Dennoch ist und bleibt dies eine unschuldige, ja eine interessante Frage. Wenn eine Landschaft bewundert wird, so fällt Niemandem ein, sie durch geologische Erklärung der Berge und Thä-

ler mehr oder weniger malerisch zu machen. Darum aber, weil die Geologie keine Landschaft zu verschönern im Stande ist, wird sie doch nicht für eine Feindin der Malerey angesehen werden! Begriffe man nun endlich einmal, daß alle ethische Gesetzgebung auf ästhetischen Urtheilen beruht, so würde die Einbildung, als ob wahre Psychologie, die freylich keine ästhetische, sondern eine theoretische Wissenschaft ist, — jemals der Moral zu nahe treten könne, sogleich verschwinden; und jenes Abstoßende würde, weit entfernt die Wissenschaften zu entzweyen, nur noch in der Anstrengung des denkenden Individuums empfunden werden, welches zweyerley disparate Studien vereinigen soll, nicht aber für dies oder jenes der einseitigen Vorliebe nachgeben darf.

Und warum nicht darf? — Darum nicht, weil Psychologie in den Dienst der Moral treten muß, um die Mittel darzubieten und die Hindernisse zu entfernen, nachdem von der Moral die Zwecke waren vestgestellt worden. Der treue und geschickte Diener darf nicht Schmeichler seyn; — oder besser: der treue und geschickte Beamte muß aus eigner Einsicht wissen, was zu thun und zu lassen sey, um die Zwecke des Herrn nach Möglichkeit zu befördern. Das ist das Verhältniß der Psychologie zur Moral.

Um aber dies Verhältniß richtig bestimmen zu können: mußten wir zuvor das Sittliche richtig erkennen. Wir mußten weder in den allgemeinen Formeln der Pflichtgebote seine Quelle suchen, noch es mit den Objecten, als Gütern, von außen kommen lassen. Wir durften es nicht aus Trieben herhohlen; weder aus Naturtrieben, als ob es pflanzenartig im Menschen wüchse; noch aus einem höhern Triebe, als ob die Tugend dem Menschen angeboren wäre. Sondern zuerst mußten wir wissen, daß alle ursprüngliche Werthbestimmung, und so auch die des Willens, sich im Anschauen vorkommender Verhältnisse erzeugt. Hatten wir nun die Verhältnisse, welche der Wille bilden kann, vollständig beysammen: so mußten wir noch die bloße Beurtheilung dieser Verhältnisse, — das ästhetische Element des Sittlichen, — zusammen fassen mit dem Willen selbst; und nun erst, nachdem wir in dieser Verbindung das Sittliche erkannten, kam die psychologische Frage an die Reihe: welches sind für den Menschen, wie er ist, die Bedingungen seiner sittlichen Bildung, Veredlung, und Lebensführung. Daß diese Frage in Pädagogik und Politik hinüber schauet, ergiebt sich dann leicht von selbst.

Zur Erhohlung von so vielem Spinozismus

— welchen Schriftsteller kann ich nun wählen, um daran die psychologischen Reflexionen zu knüpfen, zu denen ich durch das Vorhergehende bin geführt worden? Welchen soll ich nennen, damit schon der bloße Name für Sie eine sichere Aufheiterung sey? Ich wähle Jean Paul. In der Levana findet sich ein ganzes Capitel vom Spielen der Kinder; und dabey waren wir ja im vorigen Briefe.

„Was heiter und selig macht und erhält (so „beginnt er,) ist bloß Thätigkeit. Die gewöhn„lichen Spiele der Kinder sind — ungleich den „unsrigen, — nichts als die Äußerungen ernster „Thätigkeit, aber in leichtesten Flügelkleidern; „wiewohl auch die Kinder ein Spiel haben, das „ihnen eins ist, z. B. das Scherzen, sinnloses „Sprechen, um sich selber etwas vorzusprechen, „u. s. w. Schriebe nun ein Deutscher ein Werkchen „über die Kinderspiele — welches wenigstens nütz„licher und später wäre, als eins über die Kar„tenspiele, — so würde er sie sehr scharf und „mit Recht, dünkt mich, nur in zwey Klassen „theilen; 1) in Spiele oder Anstrengungen der „empfangenden, auffassenden, lernenden Kraft, „2) in Spiele der handelnden, gestaltenden Kraft. „Zur ersten Klasse gehören die Kinderfreuden am „Drehen, Heben, — Schlüssel in Schlösser zu

„stecken, Thüren auf und zu zumachen, einem „elterlichen Geschäfte zuzuschauen. Die zweyte „Klasse faßt diejenigen Spiele in sich, worin das „Kind sich seines geistigen Überflusses durch dra„matisches Phantasiren, und seines körperlichen „durch Bewegungen, zu entladen sucht."

Weiterhin kommt die naturgetreue Schilderung der kindlichen Phantasie, die sich aus Allem Alles macht; und dann die Bemerkung:

„Von derselben Phantasie, welche gleich der „Sonne, den Blättern die Farbe aufträgt, „wird sie ihnen auch ausgezogen. Dieselbe „Putzjungfer kleidet an und aus; folglich giebts „für Kinder kein ewiges Spiel und Spiel„zeug. Darum lasset ein entkleidetes Spiel„zeug nicht lange vor dem sinnlichen Auge; „sperrt es ein. Nach langer Zeit wird die „Abgeschiedene wieder gefreyet. Dasselbe gilt „von dem Bilderbuche; denn dem Bilderbuche „ist das poetische Beseelen eben so nöthig als „dem Spielschranke."

Weiter brauche ich gewiß nicht abzuschreiben; Sie erinnern Sich nun des Übrigen; — erinnern Sich auch, daß man die Unabhängigkeit von der Begierde nicht erst beym Willen zu suchen hat. Ist diese Unabhängigkeit dasjenige, was unter dem Namen Freyheit so ängstlich gesucht wird,

so kommt sie weit früher, als der eigentliche Wille; sie kommt mit der höchst beweglichen Phantasie, welche keiner Begierde gestattet, sich einzuwurzeln; sie kommt im Spiele. Nur schlimm: das Spiel wird ernst, oder weicht vor dem Ernste zurück. So leicht es ist, Kinder, die nicht verwöhnt wurden, Jahre lang mit Wenigem zu befriedigen und zu erfreuen: so kommt doch eine Zeit, wo sie etwas gelten, etwas treiben, etwas haben wollen. Und während selbst hier die größten Verschiedenheiten, nicht bloß nach den Individualitäten, sondern auch nach äußern zufälligen Umständen vorkommen, — dergestalt, daß an jenes Hirngespinst einer Begierde a priori kein erfahrener Erzieher denken wird, — so beginnt doch nun ein langer und mißlicher Übergang, an dessen weit entferntem Ende erst jener reife Wille zu sehen ist, den wir im vorigen Briefe frey nannten.

Wie vielerley Untugeud kann inzwischen herbeykommen! Ganz abgesehen vom Hange zur sinnlichen Lust und Behaglichkeit, sammt den eigentlichen Begierden die hierin begriffen sind, stellen sich dem Erzieher in den Weg: Arbeitscheu, Ungefälligkeit, Falschheit, Empfindlichkeit, Eigensinn, Geist des Widerspruchs, Trotz, Kälte, Gefühllosigkeit, Undankbarkeit, Zanksucht, Scha-

denfreude, Härte, Spottgeist, Selbstsucht, Neid, Eigennutz, Gewinnsucht, Geiz, Entwendung, Stolz, falscher Ehrgeiz. Sie merken wohl, daß Niemeyer vor mir aufgeschlagen liegt. Es kam mir für dasmal nur auf die Menge des Verkehrten an, welches die Unsittlichkeit schon lange vorher anzukündigen pflegt, ehe von Grundsätzen, nach Jakobi, oder von Maximen, nach Kant, etwas Deutliches zu sehen ist.

Wir sind gar zu sehr daran gewöhnt, die Sittlichkeit als dasjenige zu denken, was der Mensch aus sich macht, und nach Art des Fichteschen Ich in sich setzt. Wie dicht auch die Schulen mancher Philosophen Sittlichkeit und Freyheit in einander drängen mögen: immerfort wird die Erfahrung wiederhohlen, daß die Sittlichkeit, als Eigenschaft des wirklichen Menschen, nicht in Einem Gusse entsteht, nicht aus Einem Stücke gemacht wird, nicht auf allen Bildungsstufen sich selbst genau gleich ist: sondern daß sie sowohl als ihre Gegentheile mannigfaltig sind, allmählig entstehn, und bey den Individuen verschiedene Formen annehmen. Das Löbliche im Knaben kann noch nicht die Tugend des Mannes seyn, und das Ehrwürdige in edeln weiblichen Charakteren ist und bleibt anders geartet als das Erhabene männlicher Weisheit.

Immerfort wird dies für den Erzieher die Folge haben, daß er mit den Moralsystemen gerade um so weniger etwas anfangen kann, je mehr sie sich darin gefallen, aus Einem Princip zu deduciren. Und was der Erzieher nicht brauchen kann, wird das etwa dem Politiker bessere Dienste leisten? Sie vergönnen mir doch, nach meiner alten Weise Politik und Pädagogik als vielfach analoge Wissenschaften zu betrachten? — Doch nichts weiter von Politik!

Die pädagogische Sorgfalt für sittliche Bildung ist aus sehr verschiedenen Theilen zusammengesetzt, unter denen allerdings auch das Warten auf die freyen Handlungen des Zöglings einen Platz hat, aber nicht den günstigsten und hoffnungsreichsten. Wer mit Freyheitsideen an die pädagogische Praxis geht, der ist wahrlich um nichts besser berathen, als Diejenigen es waren, die in früherer Zeit meinten, die Seelen der Kinder seyen wie weiches Wachs, dem man beliebige Formen geben könne.

Jahre genug sind verflossen, seitdem Kant sein Bruchstück eines moralischen Katechismus bekannt machte;*) es haben sich aber keine pädagogischen Wunder darnach ereignet.

---

*) Kants Tugendlehre §. 52.

Finden wir etwa das Streben nach der Kantischen allgemeinen Gesetzlichkeit bey der Jugend? — Wir finden, daß sie Ansprüche dieser Art an den Erzieher macht. Die sich als gleich betrachten, wollen gleich behandelt, wollen nicht hinter den Andern zurückgesetzt seyn. Aber dem Erzieher stehen große, oft sonderbare Unterschiede der Individualität, der Fortschritte, der verdienten Vorwürfe deutlich vor Augen; er kann gar manche Ungleichheiten der Behandlung nicht vermeiden. Dies vermehrt noch das ohnehin vorhandne Streben, worin alle einander gleichen, — nämlich das Streben nach äußerer Freyheit. Alle, auch Diejenigen, die ihre Freystunden nicht zu gebrauchen wissen, denken doch mit frohem Vorgefühl an die Zeit nach der Entlassung. Was wollen sie alsdann? Etwa nach Maximen leben; und zwar nach Maximen, die allgemeine Gesetze seyn könnten? Vielmehr, sie wollen ungefähr so leben, wie ihre älteren schon entlassenen Bekannten. Und wie leben denn diese Bekannten? Das läßt sich zwar nicht allgemein beantworten; doch findet sich bey dem erfahrungsreichen Niemeyer eine merkwürdige Stelle, die hieher gehört.

„Jünglinge, welche so leicht zum Wohlleben „und zur Schwelgerey hingerissen werden, schützt,

„besonders wenn sie im Überflusse erzogen sind, „nichts als starke Liebe zu den Wissenschaften, „und überhaupt zu geistigen Beschäftigungen. „Ohne diese gehn sie fast ohne Ausnahme ver„loren. Daher sollte man gerade die, welche „um des Brodtes willen wenig zu lernen brau„chen, am meisten lernen lassen.“ Wobey uns doch wohl einfallen wird, daß, wenn man sie lernen läßt, ohne ihr Interesse zu berücksichtigen — nämlich das unmittelbare Interesse an den Gegenständen des Unterrichts, — die heilsame Liebe, welche ja stark seyn soll, durch das bloße Lernen nicht kann herbeigeführt werden. —

Jedenfalls sind wir hier sehr weit entfernt von dem Kantischen freyen Willen, dessen Bestimmungsgrund kein Object, sondern die bloße Form der Gesetzlichkeit seyn sollte. Es findet sich gerade umgekehrt, daß ein großer Kreis von Objecten, worin viel geistige Beschäftigung möglich ist, den Jüngling soll angezogen haben, weil außerdem der Wille mehr und mehr von Begierden abhängig werden würde. Die Gefahr liegt darin, daß nach psychologisch zu erkennenden Gründen der Gedankenkreis immer mehr zusammensinkt und sich verengt, indem Weniges bestimmend hervortrit, vieles Andere daneben theils

mit theils ohne Absicht zurückweichen muß. Der Mensch wird immer einseitiger; seine Phantasie verarmt; er beschränkt sich auf sein Fach, sein Geschäft, seine nähere Umgebung, seine ernstere Sorge; soll er Vieles bedenken und verfolgen, so muß es im Zusammenhange stehn, muß sich als ein Ganzes gestalten lassen. Dies fühlen schon junge Leute, wenn nicht eine sehr sorgfältige Bildung es ihnen möglich machte, in großen Umrissen, in sicheren Verknüpfungen ein weit ausgedehntes und stets passend ergänztes Mannigfaltiges zusammen zu halten. Was Wunder, wenn gar Wenige Lust haben, sich um das Allgemeine zu bekümmern? Es ist eine Erleichterung, mit der man spricht: Wie Vieles giebt es, das mich nicht angeht! — Und sehr nahe liegt es, fortzufahren: mögen Andere nach ihrer Weise leben; mich soll man bey der meinigen lassen; ich verlange nicht, daß meine Maximen allgemeine Regeln, vollends Gesetze, seyn sollen; ich habe nun einmal meine Passion, dieser gemäß richte ich mich ein, und wenn mein Leben in solcher Art mit sich selbst zusammenstimmt, so lebe ich vernünftig.

War es etwa dies, was Jakobi meinte, da er im Namen seines Gegners sprach: Die Fähigkeit, wirksame Grundsätze anzunehmen, ist

wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseyns —?

War es dies, so konnte er dazu gelangen ohne jene instinctartige Begierde a priori, ohne spinozistischen conatus suum Esse conservandi, — kurz, ohne falschen Determinismus. Wahre Psychologie lehrt wahren Determinismus; aber den falschen hebt sie auf.

Diejenigen Begierden, welchen der Wille sich leider oft genug sclavisch unterwirft, hängen nicht bloß von der Beschaffenheit der gewollten Objecte ab; sie stehn auch nicht so entschieden vest in der Individualität, daß dagegen gar nichts zu thun wäre. Sie schließen das ästhetische Urtheil nicht dergestalt aus, als ob es nach spinozistischer Manier müßte wie ein Vorurtheil geschmähet werden. Es schwebt lange genug in Frage, wohin der Mensch sich neigen werde, damit dem Aristoteles sein Recht verbleibe, der die Fertigkeiten auf Übungen ankommen ließ. Das Menschengeschlecht hat sich wirklich zu so großartigen Ansichten des Allgemeinen empor gearbeitet, daß Kant seiner kategorischen Imperativ aussprechen, und dadurch einen starken Eindruck hervorbringen konnte. Die praktischen Ideen sind nichts Neues; zum deutlichen Bewußtseyn entwickelten sie sich schon in den

Schulen des Platon und der Stoiker; sie liegen in der christlichen Religionslehre; mit dieser verbunden haben sie auf viele Millionen gewirkt; und würden noch sicherer gewirkt haben, wäre man nicht unbehutsam genug gewesen, die Religionslehre durch allzugroße Breite den skeptischen Anfechtungen bloß zu stellen.

Aber die transscendentale Freyheit — jenes Kantische Vermögen absolut anzufangen *), stellt Alles in das falsche Licht, als ob die Sittlichkeit jetzt erst anfangen sollte, und als ob jeder Zeitmoment die immer neue Foderung solches Anfangens für die Erscheinung, das heißt hier, für das zeitliche Bewußtseyn der Menschen, in sich trüge. Damit läßt sich die, in politischer Hinsicht so vielfach gerügte, Verkehrtheit vergleichen, die Vergangenheit als hinter uns abgebrochen anzusehen. So wenig irgend ein Staat in diesem Augenblick von vorn anfängt zu existiren, so gewiß alle politischen Ereignisse nur Fortsetzungen dessen sind, was an geselligem Streben schon da war, eben so gewiß wird auch die bereits vorhandene sittliche Bildung in jedem Augenblicke auf allen Punkten der Erde gefördert oder rückwärts geführt. Der religiöse Glaube giebt

*) Kritik der reinen Vernunft, dritte Antinomie.

uns die Zuversicht, daß im Ganzen das Bessere im Wachsen begriffen sey.

Hindert etwa diese Ansicht des Fortsetzens, daß unmittelbar, wo Sittliches oder Unsittliches zum Vorschein kommt, darüber ein Lob oder Tadel von vorn an ergehe? Keinesweges. Das Urtheil ist immer neu; aber seine Wirkung sammelt sich zu frühern Wirkungen. Die Sittlichkeit besteht nicht in dem bloßen Urtheil.

Das Urtheil, als Kraft gedacht, mag einmal der Schwerkraft, die in anderer Hinsicht himmelweit von ihr verschieden ist, — verglichen werden. Sie heißt bey den Mechanikern eine beschleunigende Kraft. Nicht als ob sie selbst nur Fortsetzung wäre; — vielmehr, in jedem Augenblick giebt sie einen neuen Antrieb, absolut anfangend. Aber die Geschwindigkeit des fallenden Körpers vereinigt den jetzigen und die frühern Antriebe; und jede endliche Geschwindigkeit ist schon Resultat der verflossenen Zeit, in welcher die Beschleunigung statt fand. Gewiß aber wird dies bey Ihnen, verehrter Freund! nicht gegen die Mißdeutung zu sichern nöthig seyn, als wäre nun doch das ästhetische Urtheil gleich einem Triebe! Das ist es so wenig als die verschiedenen Individuen davon alle und immer gleichförmig beschleunigt werden. Der ästhe-

tische Gegenstand bleibt sich gleich; aber die von ihm empfangene Wirkung hångt von der Empfänglichkeit ab. —

Was folgt nun aus diesem Determinismus? Etwa dies, daß wir die Hånde in den Schooß legen müßten, weil Alles schon bestimmt sey, und wir es doch nicht åndern könnten? Gerade umgekehrt. Wer die Zukunft vorauszuwissen meint, der muß auf die Gesammtheit alles Wollens gerechnet haben; denn eben das Wollen ist für menschliche Angelegenheiten das Hauptmoment, wovon das Hervorbringen der Zukunft ausgeht und abhångt. Wer im kleinen Kreise, wer in sich selbst die Zukunft errathen will, der fragt zuerst sich, ob und wie er sich kenne? Welche Vestigkeit er sich zutrauen, wie viel Gewandtheit und Geschick er in zweifelhaften Lagen aufbieten oder wieviel etwa noch durch Übung gewinnen könne? Mag er nur auch nach der Reinheit seiner sittlichen Gesinnung fragen, denn von dieser hångt in Augenblicken schwieriger Entschließung nicht das Wenigste ab. Mag er nur nicht gar zu entschieden sich selbst als bekannt voraussetzen; die Zukunft ist noch nicht bestimmt, wenn er zur Reinigung seines Herzens irgend etwas noch zu überdenken vermag. Der Fluß der Zeit geht nicht neben den menschlichen Ge-

müthern vorbey, sondern er geht durch sie hindurch, — das heißt, er geht nicht, wie Wasser, an den Wänden der Röhre vorüber, sondern gleich dem elektrischen Strome durch die Substanz, auf deren eigene Natur es ankommt, ob sie ihn leiten, oder hemmen werde.

Wer sich in Betrachtungen dieser Art verwickeln kann; dem fehlt es, wenigstens so lange die Verwickelung dauert, an der Klarheit des sittlichen Bewußtseyns. Besitzt er diese: so ist er hiemit unmittelbar activ, bestimmt unmittelbar wirklich sich selbst; und diese Thätigkeit ist in seiner Apperception ein unstreitiges Factum, ohne Frage, wie es entstanden sey.

Wird etwan einem lebenden Menschen sein Leben dadurch zweifelhaft, daß sein Stammbaum nicht bis zu Adam und Eva hinaufreicht? Genug, er ist nun da! So auch das sittliche Bewußtseyn. Es ist da, und es wirkt; das steht vest im Kleinen und im Großen; im Einzelnen und im Ganzen. Die Geschichte, wie es allmählig entstand, mag klar oder dunkel seyn; an der jetzt wirklichen Thatsache kann sie nichts ändern.

In diesem Sinne sind die psychologischen Betrachtungen weder nützlich noch schädlich, sondern rein überflüssig. Aber in andrer Hinsicht sind sie wichtig; denn: sie zei-

gen die Beweglichkeit der Gemüther zum Guten und zum Bösen. Sie zeigen die Nothwendigkeit der Erziehung und der Selbstbildung; unter der Voraussetzung, für Beydes sey der gute Wille schon vorhanden.

Erfahrungsmäßig, wenn auch nicht mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, ist jene Beweglichkeit allgemein bekannt.

Daraus folgte von jeher, daß man suchte, sich gegen sie zu bevestigen. Man versuchte das — durch Grundsätze. Und so war es recht. Wer wollte das Bedürfniß der Gesetzmäßigkeit für die Sittlichkeit läugnen? nur giebt es kein Gesetz ohne Inhalt: keinen Imperativ der bloßen Gesetzlichkeit.

Wie vorhin Jean Paul mir half, mit wenig Worten das Spielen der Kinder — eigentlich ihr Phantasiren, und hiemit den Grund aller menschlichen Freyheit — zu bezeichnen, so mag er jetzt nochmals helfen, an Grundsätze, oder an ein allgemeines Wollen zu erinnern, was allerdings eine logische, aber nichts weniger als eine bloß theoretische Natur in sich trägt.

„Das ächte Kernfeuer der Brust glüht in „jenen Männern, welche ein durch das ganze „Leben reichendes Wollen, nicht aber, wie der „Leidenschaftliche, einzelne Wollungen und Wal-

„lungen haben. Das lange Wollen, das jeden „innern Aufruhr bändigt, setzt nicht einen blo„ßen Zweck, sondern Endzweck, — gleichsam „eine Central-Sonne aller Umläufe, — die „Idee voraus. Es kann nur ein starkes oder „großes Leben geben, nicht aber eine einzelne „große oder starke That, wie jeder Schwäch„ling eine auch vermag. Ein unausgesetzter „Wille kann nur das Allgemeinste meinen; je „besonderer der Wille angeht, desto öfter bricht „ihn die Außenwelt ab." *)

So denkt sich Jean Paul die stoischen Grundsätze, denn von denen redet er an dieser Stelle. Aber — sind sittliche Grundsätze die ersten, und die sich am leichtesten bilden?

Von ästhetischen Urtheilen beginnt, wie für die Wissenschaft, so auch im Laufe des Lebens für jeden einzelnen Menschen, die wahre, eigene, nicht angelernte sittliche Einsicht; mit welcher Alles, was von sittlichen Grundsätzen gelehrt und gelernt wird, sich vereinigen muß, um Bedeutung zu bekommen. Dagegen führt alle Vorkehrung gegen schlechte Gewöhnungen, Begierden, Leidenschaften, zunächst nur zu mittelbaren Tugenden; deren Werth sehr groß, doch bedingt ist durch An-

*) Levana II, §. 110.

schließung an jene Einsicht ins unmittelbar Würdige und Rechte. Bedarf es aber noch der Erinnerung, daß im Laufe des Lebens sich die ästhetischen Urtheile bey gegebenem Anlaß bilden, und wiederhohlen, und einprägen, und sich nur sehr allmählig von den mannigfaltigsten zufälligen Beymischungen reinigen —? Bey Ihnen, mein Freund, hat der Satz: daß ästhetische Urtheile nicht ursprünglich als logische Allgemeinheiten hervortreten, daß sie vielmehr die Natur einzelner Urtheile an sich tragen — keine Vertheidigung nöthig. Noch mehr: ästhetische Urtheile sind an sich kein Wollen; nicht einmal ein einzelnes, viel weniger ein allgemeines.

Dagegen können, wo es aufs Generalisiren ankommt, die gemeinsten Bemerkungen dessen, was gewöhnlich nützt oder schadet, den Vorsprung gewinnen. Die Mehrzahl der Maximen, der allgemeinen Reflexionen von praktischem Inhalte, die man im Leben wie gangbare Münze umlaufen sieht, sind offenbar mehr im Geiste der Lebensklugheit als der Sittlichkeit gedacht. Ja sogar in jedem Falle, wo Einer den Andern zu kennen meint, und nun sein Betragen danach einrichtet, entsteht eine Art von Regel des fernern Handelns, die auf Allgemeinheit Anspruch macht, wenn auch mit dem Vorbehalte,

zu beobachten, wie das Verhältniß sich weiter gestalten werde. Wer nun rühmt, er verstehe im Allgemeinen die Menschen zu behandeln, der traut sich viel dergleichen Kenntnisse zu, die, aus vergangner Erfahrung und Übung geschöpft, auch weiterhin, auch für die Zukunft, auch für neue Bekanntschaften und Lebenslagen gültig seyen. Und hier ist das Wissen unmittelbar mit dem Wollen und Handeln verschmolzen; schon deshalb kommen Maximen des klugen Handelns eher in praktischen Gebrauch, als jene der Sittlichkeit.

Die Pädagogik redet nun vollends nicht bloß von der nöthigen Bildung einzelner sittlicher Maximen, sondern auch von deren eben so nöthiger Vereinigung; und dann noch vom Gebrauche der vereinigten Maximen. Ohne dies hier zu entwickeln, ist wenigstens soviel klar, daß zur Reife eines sittlichen Willens — und darin fanden wir ja laut dem vorigen Briefe die eigentliche Freyheit! — gar Vieles und Verschiedenes zusammenkommen muß; daher einerseits die Seltenheit ausgezeichneter, ganz gediegener sittlicher Charaktere, andererseits die Vielförmigkeit dessen, was man im weitesten Sinne das Böse nennt, indem darunter alles das verstanden wird, was an strenger und vollkommner Sittlichkeit mangelt.

Sie, mein verehrter Freund! werden ver-

muthlich diesen Briefen in Ihrer Büchersammlung zwischen meinen Gesprächen über das Böse, und meiner kurzen Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten, ein Plätzchen anweisen. Während ich nun von Ihrer Güte erwarten darf, daß Sie bey zweifelhaften Stellen, den Zusammenhang mit dem Ganzen der Philosophie, in der Encyklopädie aufsuchen werden: erlaube ich mir, zur Anknüpfung des hier Gesagten an die Gespräche über das Böse noch etwas beyzufügen.

Erinnern Sie Sich zuvörderst, daß dort die spinozistische Lehre als eine falsche, die Kantische als moralisch würdevoll, aber wenig geschickt zur psychologischen Betrachtung, die Fichtesche als zwar nicht richtiger, aber doch beweglicher und zugänglicher war dargestellt worden. Der Spinozist in jenen Gesprächen kennt Anfangs das Böse gar nicht; er erschrickt aber, indem er, sein besseres Selbst bey Spinoza vergeblich suchend, und nicht einmal eine wahre Persönlichkeit antreffend, endlich gewahr wird, daß, wo Einheit und Realität, (bloß theoretisch aufgefaßt;) für das an sich Gute ausgegeben worden, da nothwendig das Zerfallen in zahllose Endlichkeiten das Falsche, und eben diese Falschheit, die Mutter aller individuellen und zeitlichen Existenz, das Böse, —

hiemit also das Böse dem Guten ursprünglich inwohnend, und gleichsam eingeboren seyn müsse. „Wir Alle, (spricht er) die gesammte Menge „der endlichen Wesen, die wir nur deshalb den „allgemeinen Schooß der Gottheit verließen, um „einander einzuschränken, zu hassen, und zu be„kriegen; wir sind das, was nicht seyn sollte. „Wir sind das ewige Böse, und die ewige Lüge. „Um Gott zu finden, müssen wir uns vergessen. „Und haben wir ihn gefunden, dann werden wir „wider Willen auf uns selbst zurückgestoßen. Denn „der Unendliche ist behaftet mit aller Endlichkeit." Über diese Sorge den Spinozisten hinwegzusetzen, das finden beyde Mitredner, sowohl der Kantianer als der Fichtianer, weit schwerer, als sie anfangs meinten; — sie selbst aber waren schon zuvor unter einander zerfallen, obgleich sie gemeinschaftlich die transscendentale Freyheit — jenes Vermögen absolut anzufangen, welches unabhängig von allen Objecten, den einzigen Bestimmungsgrund des Willens in der allgemeinen Gesetzlichkeit finden soll, — behaupten, und hievon ausgehend sich über das Böse Rechenschaft geben wollen. Den Kantianer drückt im Verborgenen der Widerspruch, daß in der nämlichen Freyheit, die durch sich selbst unmittelbar dem moralischen Willen völlig congruent, ja mit ihm identisch

seyn soll, hintennach noch das radicale Böse Platz nimmt; indem es, um recht sicher zugerechnet zu werden, auch einen ganz freyen Ursprung haben muß. Der Fichtianer, anstatt hier anzugreifen, wo der Angriff am leichtesten war, trägt vor, was er gelernt hat, nämlich eine Unterscheidung verschiedener Reflexionspuncte, so daß in der Erhebung vom niedern zum höheren das Gute, folglich in der Trägheit zu solchem Aufschwunge, und besonders im Zurücksinken von schon erreichter Höhe, das Böse liegen müßte. Auf solche Weise wäre wiederum, wie man so oft versucht hat, und wie es auch im Spinozismus liegt, das Böse auf eine bloße Negation reducirt; eine der unwahrsten und schädlichsten Vorstellungsarten die es giebt. Anstatt nun von hier aus zu widerlegen, hat der Kantianer keine nähere Angelegenheit, als zu zeigen: die Fichtesche Freyheit sey blinder Zufall, denn der freye Aufschwung zum höhern Reflexionspunkte solle das Licht der Vernunft erst anzünden, folglich werde das Wollen vom Sehen und Wissen, das Praktische vom Theoretischen abhängig, — welches allerdings in eine Ansicht, der Wolfischen ähnlich, zurückführen würde.

Sollte nun in diese Verwirrung irgend Etwas von Ordnung kommen, so mußte vor allem das

ästhetische Urtheil geweckt, und die theoretische Betrachtung, worin man sich verstrickt hatte, vorläufig zum Schweigen gebracht werden. Dem Spinozisten, als dem am meisten beunruhigten und an seiner Meinung schon irre gewordenen, wird zu diesem Behufe ein lichter Augenblick geliehen, — worauf das Erstaunen folgt, indem er sich besinnt: nach Spinoza sey die Realität Vollkommenheit, die Macht sey Tugend, das Positive als solches sey das Gute; — aber gerade hievon hatte er so eben das Gegentheil gefunden, indem er den ersten Punct, der unmittelbar vom Tadel getroffen wird, unterschied von demjenigen Puncte, der den ersten Platz einnimmt im Gebiete des Seyns oder Geschehens. „Das Böse (hatte er gefunden) ist „nicht durch Trägheit, also das Gute nicht durch „Thätigkeit hinreichend charakterisirt; — sondern: „so wie der Haß, die Feigheit, die Lüsternheit, „die Tyranney, u. s. w. unmittelbar verwerflich „gefunden werden, so muß auch die Liebe, der „Muth, die Mäßigung, die Gerechtigkeit, un„mittelbar als vortrefflich anerkannt werden, ohne „Frage, woher sie kommen."

Dies: ohne Frage woher sie kommen, ist offenbar die Haupsache. Dies ists, was Kant richtig fühlte, indem er der praktischen Vernunft

das (von ihm nur zu weit ausgedehnte) Primat vor der speculativen zuerkannte.*) Ein Primat, ein Vorzug, war nicht nöthig; aber Unabhängigkeit des ästhetischen Urtheils von jeder theoretischen Nachforschung, sie habe Namen welchen sie wolle, ist allerdings nöthig. Dies ists, was Spinoza gänzlich verfehlte und verdarb, indem er am Ende des ersten Theils seiner Ethik gegen das ästhetische Urtheil und gegen alles, was davon abhängt, declamirt; — denken Sie nur an die „praeiudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate."

Daß nun schon aus diesem Grunde die spinozistische Richtung nimmermehr die Oberhand über die Kantische gewinnen kann: dies mußte in jenen Gesprächen von mir zunächst anerkannt und deutlich ausgesprochen werden; es war aber unvermeidlich, hiebey den gemeinschaftlichen falschen Zug der Kantischen und spinozistischen Lehre bemerklich zu machen, daß beyde ins Weite, ins Unermeßliche, ins Allgemeine (wiewohl auf verschiedene Weise) hinausweisen, während die gewöhnlichen Pflichten des täglichen Lebens in einem sehr engen Gedankenkreise zulänglich klar

---

*) Kritik der prakt. V. S. 215.

gefunden werden; welches unmittelbar die Probe liefert, daß man in weiter Ferne sucht, was vor den Füßen liegt. Schon hier beginnt die Nothwendigkeit, eine Sprache der Mäßigung mit Vermeidung mancher hochtönenden, aber hohlen Redensarten zu führen, welche, indem sie das Gute und Böse recht erbaulich vor Augen stellen sollen, aus dem Erhabenen ins Lächerliche fallen, von wahrer Belehrung über den Gegenstand aber, der einer lehrreichen Behandlung so sehr bedarf, weit entfernt bleiben.

Was nun dort, hindeutend auf die Vorstellungen, als bleibende Zustände der Seele, die keinesweges so vergänglich sind als ihr Erscheinen und Verschwinden im Bewußtseyn, — hindeutend auf Gutes und Böses, als wurzelnd in den Verbindungen der Vorstellungen, und hiedurch den ursprünglich bildsamen Charakter des Menschen immer mehr bevestigend, — ist gesagt worden: das ist für Sie, verehrter Freund, schon längst kein Räthsel mehr; und Sie werden nicht wollen, daß ich über Gegenstände, die in meiner Metaphysik und Psychologie mit aller Ausführlichkeit abgehandelt sind, hier am unrechten Ort von neuem spreche. Nur zu einigen Bemerkungen, die uns hier nahe liegen, und wodurch die eigentliche Gefahr des Bösen vielleicht mehr ins

Licht treten wird, habe ich durch die vorstehenden Erinnerungen an eine ältere Schrift mir den Weg bahnen wollen.

Anfangen muß ich hier nothwendig von Demjenigen, was, einmal erwähnt, am ersten kann bey Seite gesetzt werden; nämlich von dem ersten sprachgemäßen Unterschiede zwischen geistiger Freyheit und Unfreyheit, welcher durch die Gesundheit und die Zerrüttungen des Geistes bestimmt wird. Daran erinnerten wir uns schon am Ende des dritten Briefes; und es läßt sich daran alles knüpfen, was durch den, in der Kantischen Schule viel zu weit ausgedehnten Ausdruck Sinnlichkeit mit Grunde kann bezeichnet werden. Wenn zu Spinozas Zeit eine vollständigere Physiologie bekannt gewesen wäre, so würde er vermuthlich die Affecten noch weit mehr, als ohnehin geschehen, in die Länge und Breite gezogen — und hoffentlich seinen thörichten Parallelismus zwischen der res cogitans und der res extensa gar sehr reformirt haben; wir wollen annehmen, es sey geschehen; und damit sey alles Dasjenige abgethan, was den Einflüssen des Leibes Übles kann nachgesagt werden.

Indem ich von da forteile, finde ich zunächst, daß die Kindheit nicht immer in so schuldlosen Spielen hingebracht wird, wie etwa Niemeyer

und Jean Paul es verlangen, und wie gute Mütter es leiten. Nicht immer werden schädliche Reize abgehalten, nicht immer kommt den natürlichen Begierden eine so mäßige und doch genügende Sorgfalt entgegen, daß in ruhiger Klarheit und Heiterkeit die frühesten Jahre dahin fließen, und das ästhetische Urtheil sich mit den andern menschlichen Thätigkeiten gleichzeitig entwickeln, rein aussprechen, oft genug sich wiederhohlen und bevestigen könnte. Sondern meistens gewinnen die Begierden den Vorsprung; und es muß erst zu Reibungen, Anklagen, Zanken und Spotten kommen, damit der Eine genöthigt werde vom Andern zu hören, was er sich selbst nicht sagen wollte; es mischen sich Strafen, mindestens Vorwürfe der Erwachsenen drein, um einen Gehorsam zu erzwingen, der eine äußere Gesetzlichkeit schafft, wogegen das Innere sich sträubt anstatt seine Zustimmung zu geben. D i e n a t ü r l i c h e V e r s p ä t u n g d e s ä s t h e t i s c h e n U r t h e i l s i s t d e r a l l g e m e i n s t e G r u n d d e r s i t t l i c h e n R o h h e i t. Die Gegenstände der Beurtheilung, die Neigungen, Begehrungen, Handlungen, mußten erst da seyn, ehe sie nur beobachtet werden konnten; das Gemüth mußte erst wieder von ihnen zur Ruhe gelangen, ehe das Beobachtete sich zur Beurtheilung darbot.

Unterdeß war fremdes Lob, fremder Tadel vielfach laut geworden — so kam das Urtheil von außen. Es beschränkte die äußere Freyheit, anstatt daß es innere Freyheit hätte geben sollen. Zu diesem Übel kam ein zweytes. Denn nicht immer urtheilt die Umgebung richtig; manchmal auch schweigt sie ganz. Wo nun das Urtheil von außen etwa stumm blieb, wo Heimlichkeit oder Nachsicht eine falsche Gewöhnung begünstigte, da schien das oben erwähnte Erlaubnißgesetz einzutreten; nach Art jenes Satzes, qui tacet, consentire videtur. So fanden wirs sogar ja bey den Naturrechtslehrern, nachdem statt des ästhetischen Urtheils eine Art von Orakel, unter dem Namen des Sittengesetzes, war eingeführt worden, dessen Schweigen soviel galt als Erlauben.

Dem eingebildeten Occupationsrechte, welches den Vortheil der frühern Zeit geltend macht, (qui prior tempore, potior iure,) steht für den gewöhnlichen, sittlich rohen Menschen ganz nahe das Recht des Stärkern und des Listigeren; welcher das Misfallende des Streits dadurch vermieden glaubt, daß, nachdem Er einmal seine Überlegenheit unwidersprechlich dargethan hat, die Schwächern von selbst Ruhe und Frieden halten werden.

Und hier nun besonders trit der oben be-

merkte Umstand klar hervor, daß zur Form der allgemeinen Maximen nicht etwan zuerst das sittliche Bewußtseyn sich erhebt, sondern daß Klugheit und Eigennutz den Vorsprung gewinnen. Die Sophisten lehrten früher als Sokrates! sie lehrten, das Recht sey der Vortheil des Stärkern; und Redekunst sey stärker als Weisheit. So Gorgias und Thrasymachus.

Erst im Gegensatze, im Widerspruche gegen verderbliche Lehren, erhebt sich das ästhetische Urtheil nun auch seinerseits zu allgemeinen Formeln. Und dabey hat es noch fortwährend zu kämpfen; denken wir nur an Stoiker und Epikuräer! Vergessen wir auch nicht die Akademiker zwischen beyden!

Allgemeine Formeln sind der Misdeutung und dem Zweifel Preis gegeben. Ihr Sinn ist Demjenigen nicht klar, der sie nicht im eignen Bewußtseyn erzeugte; sie scheinen ihm kraftlos, leer, am Ende gar lächerlich.

Wir brauchen nun nicht tiefer in alle die Verwirrung hineinzuschauen, welche entsteht, indem gerade die Maximen und Grundsätze, durch deren Bestimmtheit der Charakter sollte bevestigt werden, sich bald in der Anwendung unhaltbar zeigen, bald untereinander in Streit gera=

then; und hiemit den gewöhnlichen Menschen verleiten, entweder in der Ungebundenheit sein Heil zu suchen, oder sich lediglich den Satzungen und gemeinen Sitten anzuschließen, hiemit aber das innere Übel seiner Werthlosigkeit durch den äußern Schein zu verlarven. Es ist nicht nöthig, der Trauer über Verkehrtheiten, von denen wir leider täglich hören und lesen, hier Worte zu geben.

Nun behaupten die Theologen eine Erblichkeit der Sünde; und Kant behauptet ein radicales Böse. Wollen wir ihnen widersprechen? Eine natürliche Gefahr des Bösen wenigstens haben wir uns eben jetzt deutlich gemacht; und man sieht dieselbe jetzt immer deutlicher, je tiefer man eindringt in die Mannigfaltigkeit der Bedingungen, welche alle zusammen müssen erfüllt werden, wofern das Sittliche nicht bloß im Menschen hervortreten, sondern auch sich reinigen, gereinigt sich bevestigen, und bevestigt wirken und handeln soll. Einseitige Sittenlehren vergessen hier immer Eins über dem Andern.

Das aber müssen wir Jenen nunmehr zu bedenken geben: daß die Behauptung der Willensfreyheit sogleich ihre Präcision verliert, wenn von Erbsünde und vom radicalen Bösen auch nur das mindeste zugelassen wird. Hat die Freyheit

eine ursprüngliche Richtung mitgebracht: so ist sie nicht mehr das strenge Gegentheil des Determinismus.

Betrachtet man den Begriff der Freyheit zuvörderst ohne alle Rücksicht auf Sittlichkeit: so muß, wofern man sie in aller Strenge verlangt, jenes alte System der Indifferenz oder des Gleichgewichts zurückgerufen werden, für welches noch Jacobi in dem Briefe an Hemsterhuis sich erklärt, obgleich er in der Abhandlung über die Freyheit nichts hören will von dem „ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden." Dies Vermögen kann man nicht ablehnen, wenn der Begriff präcis seyn soll; denn die Meinung ist, daß die Gründe, auch nachdem sie vernommen worden, doch nichts entschieden haben. Mithin geschieht die Entscheidung ohne Gründe; und dies eben ist der Fehler in moralischer Hinsicht, weil die Wahl des Besseren, wenn sie nicht um des Bessern willen geschieht, keinen Werth hat.

Betrachtet man zweytens die Freyheit als den Sitz der Sittlichkeit: so muß sie einen Grund ihrer Bestimmung haben; sonst träte die eben erwähnte Werthlosigkeit ein: aber der Grund darf schlechthin nicht außerhalb der Freyheit selbst, mithin durchaus nicht in irgend einer Beschaffenheit des gewollten

Gegenstandes liegen. Hier nun ist der einzig mögliche Versuch, diesen Freyheitsbegriff vestzuhalten, derjenige, welchen Kant durch seinen kategorischen Imperativ machte; indem die bloße Form der Gesetzlichkeit den freyen Willen bestimmen sollte; alle objectiven Motive aber unter dem Namen der Heteronomie verbannt wurden.

Von dem Augenblicke an, da Kant diese Lehre vortrug, hätte man wissen sollen, daß hier die Spitze war, auf welcher ganz allein, und ohne die mindeste Veränderung, die Freyheitslehre schweben mußte, wenn sie einen strengen Gegensatz gegen den Determinismus bilden sollte. Sobald aber Kant das Wort: radicales Böses, aussprach, hatte er jene Spitze abgebrochen. Denn das hieß: die Freyheit wird unfrey, da sie objective Motive annimmt, denen sie unzugänglich seyn sollte, um in kein Causalverhältniß zu verfallen. Hätte er das Böse nicht für radical erklärt, so würden die schlechten Handlungen und Gesinnungen bloße Pausen in der zeitlichen Erscheinung der Freyheit gewesen seyn; das hätte aber dem scharfen Tadel, welcher von den ästhetischen Urtheilen über den Willen und hiemit über die Person ergeht, nicht genügt; daher verrieth Kant ein richtiges Gefühl, wenn auch nicht

eine richtige Theorie, indem er durch das radicale Böse die Consequenz seiner Lehre zerbrach.

Mit hinreichender Präcision steht Spinoza der Kantischen Lehre gegenüber, indem er die Selbstständigkeit der Individuen aufhebt, ihre Entschließungen in das absolute Werden des Universums versenkt, und aller Wirksamkeit der Zweckbegriffe den Krieg erklärt. Was er am Ende der Lehre von den Affecten über animositas und generositas sagt, zeigt zwar eine Spur des ästhetischen Urtheils; aber dies hat gegen die vesten Mauern seines Fatalismus nichts wesentliches vermocht; daher hievon kein Grund mag hergenommen werden, ihm die Präcision seiner freyheitswidrigen Lehre abzusprechen.

Sind nun die beyden Arten von Präcision, welche an den entgegengesetzten Enden stehn, unzulässig: so muß der Raum in der Mitte zwischen beyden benutzt werden. In dieser Mitte fand sich unwidersprechlich der Unterschied des mente captus von Demjenigen, der freyer Handlungen fähig ist, welche Handlungen gerade darum frey genannt werden, weil sie determinirt sind durch einleuchtende Motive. Dem Worte Freyheit kann also eine solche Präcision, wodurch es das strenge Gegentheil des Determinismus anzeigen würde, nicht aufgedrungen werden. Die

beyden Namen müssen mit einander Frieden machen. Unter Bedingungen, worauf das Wort Determinismus deutet, wird Freyheit erworben, wenn auf Erziehung die rechte Selbsterziehung folgt.

Und wir, mein theurer Freund! werden uns leicht darin finden, daß von freyer Phantasie und freyer Reflexion, von freyem Spiel und freyer Wahl geredet wird; denn wiewohl dies Alles nicht die ideale Freyheit erreicht, die wir in vollkommener Einstimmung des Willens mit dem ästhetischen Urtheile suchen, so erkennen wir doch, daß, psychologisch genommen, jene Ausdrücke geschickt sind, um Annäherungen an die Idee, wie solche nach menschlicher Weise von verschiedenen Seiten her geschehen müssen, passend zu bezeichnen.

— Amphora coepit
Institui; currente rota cur urceus exit?

So höre ich Sie fragen; und wenn ich antworte, daß ich ja kein Kunstwerk versprach, so bietet sich Ihnen gleich die Erwiederung dar: wer Neuigkeiten bringe, der möge schreiben nach Belieben; aber Briefe über bekannte Sachen seyen ohne Entschuldigung, wenn nicht die Kunstform ihre Existenz rechtfertige. Doch mein Freund ist bey

so wenig dankbarem historischen Material wohl nicht so strenge; und es wird kaum nöthig seyn beyzufügen, daß ich in der That wünschte, nur allgemein bekannte Sachen gesagt und ein überflüssiges Büchlein geschrieben zu haben.

Neunter Brief.

Damit es Ihnen ja nicht begegne, diese Blätter mit einem ähnlichen Gefühl zu verabschieden, als womit man schlechte Verse weglegt, weil sie einen Werth affectiren, den sie nicht haben: so will ich um mehrerer Sicherheit willen den Schein von Einheit, welchen die vorigen Briefe für sich allein allenfalls besitzen möchten, nun vollends zerstören, indem ich durch einen Zusatz das simplex duntaxat et unum, die erste Bedingung jeder Kunstform, sichtbar überschreite. Es hängt nämlich mit dem Vorstehenden ein Gegenstand sehr genau zusammen, an den gleichwohl schwerlich irgend Einer von Denen, welche die Freyheitsfrage abhandelten, mag gedacht haben. Doch ehe ich ihn nenne, erlauben Sie mir wohl ein kurzes Vorwort.

Zur Genüge, um nicht zu sagen, zum Über-

druß, ist gegen mich der Vorwurf wegen Begründung der praktischen Philosophie auf ästhetischen Urtheilen wiederhohlt worden. Sie, mein theurer Freund! haben zwar meines Wissens nicht eben Gewicht darauf gelegt, aber zu Gesicht gekommen ist Ihnen mindestens damals, als Sie Ihre Ästhetik ausarbeiteten, das, was Bouterweck in der seinigen, (gemäßigt und klar, wie von ihm zu erwarten war,) über diesen Punct geäußert hatte. Da es kurz ist, kann es füglich hier Platz finden.

„Von der Sittenlehre der Stoiker an, die vor„zugsweise schön nennen, was der Würde des „Menschen gemäß ist, hat sich diese Vorstellungs„art durch die Systeme Shaftesburys und der „Ästhetiker aus der schottischen Schule bis zu „einer der neuesten Ansichten der Sittlichkeit unter „mancherley Abänderungen fortgezogen. Aber „liegt denn nicht zuweilen die moralische Billi„gung mit der rein ästhetischen in offenbarem „Streite? Wenn wir uns auch erlauben wollen, „das Gefühl, das den moralischen Urtheilen vor„angeht, sittlichen Geschmack zu nennen: —

Belieben Sie, ehe ich fortfahre, zu bemerken, daß also auch nach Bouterweck den moralischen Urtheilen Etwas vorangeht. Er nennt dies Vorangehende ein Gefühl; ich würde be-

stimmter sagen: dem moralischen Urtheil geht das, von ihm wohl zu unterscheidende, ästhetische Urtheil, — oder genauer, es gehen ihm, dem Einen moralischen Urtheile, mehrere ästhetische Urtheile voran, die allerdings auch Gefühle in sich schließen, aber durch den sehr unbestimmten, und gerade hier sehr vieldeutigen Ausdruck Gefühl nicht charakteristisch bezeichnet werden können;

„wird durch dieses Wort die Gefahr ästhetischer
„Sitten aufgehoben die selbst Schiller aner=
„kannt hat, der doch wohl wußte was schön ist?
„Ist das ein Gefühl des Schönen, was ge=
„bietend aus unserm Busen spricht, und uns
„an ein Gesetz erinnert, das Erfüllung stren=
„ger Pflichten fodert?

Gewiß nicht. Gebieten ist Wollen; die Auctorität des Gebietens und hiemit des Gesetzes liegt aber nicht im Wollen; sie kann und darf nicht darin gesucht werden, wie ich öfter, und noch im Anfange des vierten Briefes, erinnert habe.

„Beziehen sich die Gesetze der Empfindung des
„Schönen auf ein Thun und Lassen?

Ist denn, möchte man dagegen fragen, das Sittliche damit abgethan, daß man etwas thue oder lasse? Oder was bedeutet die oft gehörte Formel, es sey nicht genug, pflichtmäßig — sondern man soll aus Pflicht handeln?

„Schließt jede Bereitwilligkeit, der Pflicht ein
„Opfer zu bringen, ein heiteres Wohlgefal-
„len an diesem Opfer in sich?

Sie wissen, was ich schon anderwärts gegen das Vergessen der negativen Seite des Ästhetischen — des turpe — erinnert habe; dessen Vermeidung im Kreise der Pflichten gerade der häufigste Fall ist.

„Und wo bliebe der achtungswürdige Mensch,
„welcher der ganzen Herrlichkeit der schönen
„Kunst nicht eher einen Werth zugestehen will,
„bis ihr ihm bewiesen habt, wozu sie wohl
„nütze?"

Da kommt der Misverstand in den Worten zum Vorschein. Reden wir vom Ästhetischen: so denkt man, wir reden von Kunst. Uns gegenüber redet man weiter von der ganzen Kunst, als sprächen wir von der ganzen Ästhetik. Bey solchen logischen Fehlern ist kein Einverständniß möglich. Was ist denn früher da, das Ästhetische oder die Kunst? Was reicht weiter? Wo bleibt die schöne, die große Natur? — Wenn nun das Ästhetische sich nicht will in lauter Kunst einengen lassen: so wird man sich schon gefallen lassen müssen, daß sittliche Schönheit und sittliche Größe oder deren Gegentheile, sich unter andern auch in solchen Charakteren und Individuen finden, die in ihrem Leben nie ein Ge-

dicht gelesen haben oder zu lesen Lust haben. Übrigens könnte man jene Frage etwa so parodiren: wo bliebe der tüchtige Bildhauer, welcher der ganzen Herrlichkeit der Musik nicht eher einen Werth zugestehen will, bis ihr ihm bewiesen habt, was wohl die Musik zur Bildhauerey nütze?

Man kann Niemandem das zeigen, was er nicht sehen will. Sollen aber die praktischen Ideen erkannt werden, so setzt dies voraus, man wolle sie sehen. Alsdann fällt es der praktischen Philosophie nicht schwer, als klare Thatsache vor Augen zu legen, daß jede praktische Idee ihr eigenthümliches Verhältniß hat, aus dessen Beurtheilung sie entspringt; und der nämliche Satz, welcher alle, auch die verschiedensten Theile der Ästhetik zusammenhält:

ästhetische Urtheile ergehen nur über Verhältnisse, dieser Satz, nach dessen Anleitung die praktischen Ideen gefunden, geordnet, unterschieden wurden, verknüpft nun ohne alle weitere Frage die Ethik mit der Ästhetik. Die Frage verschwindet durch den Augenschein. Hier ist wirklich Etwas, das man figürlich redend Anschauung nennen könnte. Nur geht es nicht der Untersuchung voran; sondern es ist das Werk der regelmäßig geführten Untersuchung.

Nicht aber bloß aus Achtung für die, in der

Natur der Sache liegende, wissenschaftliche Form, muß das wohlbekannte: in verbis simus faciles, hier zurückgewiesen werden: sondern der Ausdruck: ästhetisches Urtheil, ist für den Ursprung der praktischen Ideen auch deshalb nothwendig, weil, wie schon vorhin bemerkt, der ganze Mensch nicht nach einer, sondern nach allen praktischen Ideen, und nicht nach einzelnen pflichtmäßigen oder pflichtwidrigen Entschlüssen und Handlungen, sondern nach seinen angenommenen Sitten und Grundsätzen muß beurtheilt werden, wenn man ein moralisches Urtheil über ihn fällen will. Bey diesem liegen die ästhetischen Urtheile zum Grunde; aber der Grund eines Thurms ist nicht dessen Spitze, und eben so wenig ist durch irgend ein ästhetisches Urtheil schon das moralische vollständig gegeben.

Hier breche ich ab, um Sie, mein theurer Freund! nicht gleichsam stehen und warten zu lassen; denn was sollten Ihnen diese, für uns längst abgethanen Sachen? Aber vorhin wird Ihnen die Art, wie Schillers kurzer Aufsatz in den Horen: über die Gefahr ästhetischer Sitten, von Bouterweck erwähnt wurde, aufgefallen seyn. Er beruft sich darauf, Schiller habe wohl gewußt, was schön sey. Die Gefahr einer bloß glatten Äußerlichkeit haben wir

freylich niemals bezweifelt! Aber soll man etwan hinzu setzen, Platon habe wohl gewußt, was schön sey? Soll man fragen, wer von beyden, Platon und Schiller, durch die Umstände seiner Jugendbildung wohl am meisten möge begünstigt worden seyn, um sich ein feines und sicheres ästhetisches Urtheil zu erwerben?

Zunächst wäre hier daran zu erinnern, daß die Stoische Lehre, deren Bouterweck gedenkt, ihre Wurzel in der Platonischen hatte; und überdies, wenn man ipsissima verba verlangt, setzt Platon im Philebus ausdrücklich das Gute in die Klasse des Schönen;*) wie es ohnehin aus seiner ganzen Lehre klar ist. Aber noch mehr! Platon hat nicht etwa sich begnügt, wie Schiller, gegen die Gefahr ästhetischer Sitten einen kurzen Aufsatz zu schreiben, sondern er hat die Dichter aus seiner Republik verwiesen. Da er nicht einmal in Ansehung des Sophokles eine Ausnahme macht, so ist noch sehr die Frage, ob er für Schillern günstiger gesinnt gewesen wäre.

Des Sophokles! Daß Sie, mein Theurer! diesen Ihren Hausfreund zu nennen berechtigt sind, dazu empfangen Sie meinen Glückwunsch.

Kenne ich irgend einen Dichter, bei welchem

*) Plat. Philebus, p. 64, e. 65. a.

das Poetische zugleich moralisch ist, so ist es dieser. Seine Charaktere sind so von allen Seiten beleuchtet, daß die Beurtheilung kaum irre gehn kann. Sein Ajax, Selbstmörder aus verlorner Ehre, ist nicht bloß gereizt durch Hintansetzung beym Streit über Achills Rüstung, sondern der Übermuth ist schon früher laut geworden gegen die Götter. *) Sein Herkules verschuldet den furchtbaren Tod, indem er der Gattin die Nebenbuhlerin gerade ins Haus sendet. **) Sein Ödipus klagt sich selbst der übertriebenen Heftigkeit an, durch welche er das Unheil herbeygezogen und vergrößert hat. ***) Sein Neoptolemus ist das schönste Bild der mit sich selbst kämpfenden Wahrheitsliebe, was sich denken läßt. †) Und während hier Odysseus, der falsche, den stärksten Contrast bilden muß, hat der Dichter ihn anderwärts durch einen der feinsten Meisterzüge von der bessern Seite gezeigt, indem er ihn erst zum Zeugen der Wuth des Ajax macht, dann aber auch gerade durch ihn den Streit wegen der Bestattung des Leichnams endigen, und die

*) Soph. Aiax v. 762 — 777.

**) Trach. v. 545.

***) Oed. Colon. v. 438.

†) Philokt. besonders v. 895 und 1224.

Ehre des Unglücklichen wiederherstellen läßt. *) Das Einzige, was man in der Sammlung dieser kostbaren Werke vielleicht anders wünschen möchte, ist, daß neben der Antigone, welche den weiblichen Muth auf der höchsten Stufe darstellt, sich das Mannweib Elektra befindet, die von der bevorstehenden Furienplage des Orestes kein Vorgefühl zu haben scheint. Hier ist ein Fall, wo ich den Sophokles mehr poetisch als moralisch finde; überdies ist der Schluß nicht einmal poetisch, da man am Ende genöthigt ist, eine Art von Scharfrichter-Scene hinzuzudenken. Doch dies ist Nebensache. Wären alle Dichter wie Sophokles: wer würde an einen Streit zwischen dem Sittlichen und dem Poetischen denken?

Vom Sophokles schweigt, soviel ich mich erinnere, Platon in Bezug auf unsern Gegenstand gänzlich; die rühmliche Erwähnung im Eingange der Republik gehört nicht hieher. Äschylus, und stärker Euripides **) werden namentlich einzelner Stellen wegen getadelt. Am bestimmtesten aber sind Homer und Hesiodus Diejenigen, welche Platon von sich weiset; und zwar in mancherley Rücksicht. Schon das Anpreisen der eigennützigen

*) Aiax, besonders v. 110 und 1340.

**) Plato de rep. VIII, p. 568. b.

Frömmigkeit wird gerügt*) weiterhin die anstößigen Göttergeschichten; **) nicht minder die Schadenfreude der Olympier; dagegen soll das erste Gesetz wegen der Religionslehre in Platons Staat dieses seyn, zu lehren: *μὴ πάντων ἄιτιον τὸν θεὸν, αλλὰ τῶν ἀγαθῶν.****) Weiter getadelt wird die Beschreibung der Unterwelt beym Homer; †) doch ich überlasse Ihnen, bey guter Muße einmal das zweyte und dritte Buch der Republik genauer zu durchsuchen; hier sind es meistens die Religions-Vorstellungen, deren Einfluß zu Platons Zeiten gewiß sehr zu fürchten waren; und wogegen auch beym Sophokles keine Hülfe zu suchen war. Diesem Umstande glaube ich es zuschreiben zu müssen, daß Platon sich in Ansehung desselben zu keiner lobenden Ausnahme bewogen fand. Beschränkte sich nun die Sache hierauf: so könnten wir sie, als uns wenig berührend, von der Hand weisen. Wir haben das Christenthum! Diesem gegenüber, kann in religiöser Hinsicht selbst Göthes Faust wenig schaden. Verähnlichung mit Gott, als der spinozistischen Universalsubstanz, werden wir beym Pla-

*) ibid. II, p. 363, b.

**) ibid. II, p. 377, d. u. s. w.

***) ibid. II, p. 380. c.

†) ibid. III, gleich im Anfange.

ton nicht suchen; und ob man überall irgend Etwas dabey denken könne, wollen wir lieber nicht fragen.

Allein Platon nimmt die Sache nicht bloß von der religiösen Seite. Er faßt sie so allgemein, und zugleich so ernst, als möglich. Noch im zehnten Buch der Republik kommt er darauf zurück; und das Ende ist, daß er von dem Gegensatze zwischen Philosophie und Poesie als von einer alten Feindschaft redet. Zugleich betheuert er, zwar hören zu wollen, wenn die ergötzende und nachahmende Kunst etwas für sich anführen könne; allein was ihm als wahr erscheine, das dürfe er nicht verleugnen.*) Meinen Sie wohl, daß die heutige Kunst sich würdig einem solchen Ernste gegenüber zu stellen fähig wäre? Die Frage ist für Nationalbildung unstreitig von großer Wichtigkeit.

Das aber werden Sie gewiß am allerwenigsten meinen, daß ich etwa, weil ich die Ethik auf ästhetische Urtheile gründe, nun dieser Urtheile wegen, die den Willen zum Gegenstande haben, die ganze Ästhetik, die alles mögliche Andere in ihren Kreis aufnimmt, vertheidigen, — oder, wenn das überall unnöthig ist, die

*) de rep. X, p. 607, b. c.

Ästhetik mit ihren untergeordneten Theilen, den Kunstlehren, verwechseln, — oder, falls auch diese, und in ihrer Mitte die Poetik, keiner ernstlichen Vertheidigung bedürfen, darum Jeden, der als Dichter groß ist, für hülfreich zur Nationalbildung erklären, — und vollends gar die Entscheidung philosophischer Streitfragen vom Gutachten einiger Dichter erwarten würde. Vielmehr möchte ich den Dichtern anheim stellen, sich zur Deckung der schwachen Seite ihres Ruhms mit der Philosophie durch einen Contract auseinander zu setzen, dessen erster Artikel dahin lauten müßte, daß sie, die Dichter, Verzicht darauf thäten, die Rolle der Philosophen zu spielen. Oder können sie etwa glauben, mein Theurer, daß Lessing und Göthe, vielbeschäftigt und vielbelesen wie sie waren, sich jemals Zeit genommen haben, ein zum Theil so langweiliges Buch, wie Spinozas Ethik, ganz, und wiederhohlt, — kurz, so zu lesen, wie man es lesen muß, um sich ein gültiges Urtheil darüber zu erwerben?

Doch zurück zum Platon. Er hohlt weit aus, um zu zeigen, die ästhetischen Künstler, Dichter, Maler — seyen Nachahmer des Scheins, und weit von der Wahrheit entfernt. Der Maler könne den Riemer, den Zimmermann u. s. w. zwar täuschend abbilden, aber ohne von deren Kunst

das Mindeste zu verstehen. Nun gebe es Leute, welche behaupten, die Tragiker und deren Heerführer, Homer, verstånden alle Künste, alles Menschliche und Göttliche, alles was zu loben und zu tadeln sey. Diese Leute seyen durch das Nachahmen des Scheins betrogen. Er fragt: wenn Einer beydes hervorzubringen vermag, sowohl das Nachzuahmende selbst als auch dessen Bild: wohin wird er sich wenden? Natürlich zum Gegenstande selbst, und nicht zum bloßen Bilde. Hat denn Homer gewirkt wie Lykurg, Charondas, Solon, Thales, Anacharsis, Pythagoras, Protagoras, Prodikos, welche letztere von ihren Anhängern so geehrt werden, daß man sie beynahe auf den Köpfen umherträgt? Den Homer und Hesiodus dagegen hat man herumziehn und singen lassen. — Aber durch Metrum, Rhythmus, Harmonie, täuschen die Dichter, mögen sie von der Kunst des Riemers oder von der Kriegskunst oder wovon sonst reden. Selbst der Riemer und der Schmidt verstehen noch nicht, wie eigentlich Zaum und Gebiß eingerichtet seyn sollen, sondern der Reiter muß es ihnen sagen; während der Maler erst dann, wenn Zaum und Gebiß schon da sind, sie abzubilden vermag. Brauchen, Verfertigen, Nachahmen sind drey verschiedene Künste; die letzte steht im untersten

Range. Der Gebrauch erst zeigt, wie die Sachen seyn sollen. Davon versteht der Nachahmer nichts; die Nachahmung ist Scherz und Tand.

Es mag hart klingen, mein theurer Freund — aber wenn Sie das zehnte Buch der Republik nachschlagen, werden Sie selbst finden, — von hier geht Platon unmittelbar zu den Tragikern, als Nachahmern, über. Gemüthsbewegungen malen sie; und wenden sich hiemit an den schlechtern Theil unsrer Seele; an dasjenige in uns, was voll von Widersprüchen ist. Sie machen uns verweilen bey dem, worüber der bessere Mensch leicht hinwegzukommen sucht; denn freylich, die Affecten bieten einen willkommenern Stoff zur Nachahmung, als der Gleichmuth. So schwächen sie das, was in uns herrschen soll. In der That loben wir den Dichter, wenn er uns erschüttert und fortreißt; während wir in Angelegenheiten des wirklichen Lebens doch den Schein der Ruhe zu behaupten suchen. Daran denken die Wenigsten, daß von dem, was mit Beyfall gesehen wurde, etwas anklebt. Die Wächter des Staats sollen nichts nachahmen, als was ihren strengen Sitten angemessen ist. *Οὐκ ἔστι διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν, οὐδὲ πολλαπλοῦς· ἐπειδὴ ἕκαστος ἓν πράττει.* *).

---

*) Plato de rep. III. p. 397. e.

Wollen wir noch leugnen, daß Platons Lehre Determinismus ist? Er will ja nichts Doppeltes, nichts Vielfaches, nichts Bewegliches; seine Charaktere sollen so vest bestimmt seyn als möglich; und zwar bekanntlich mit Hülfe der Erziehung. — Ist das vielleicht bloß innere Vestigkeit bey äußerer Freyheit? Darüber mag Montesquieu ein Wort mitreden.

„Les loix de Minos, de Lycurgue, et de „Platon, supposent une attention singuliere „de tous les citoyens les uns sur les autres“. *) wobey mir noch eine andere Stelle desselben Schriftstellers einfällt:

„La liberté politique ne consiste point à „faire ce que l'on veut. Dans un état, c'est-„à-dire, dans une société ou il y a des „loix, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à „n'être point contraint de faire ce qu'on ne „doit pas vouloir.“ **).

Wollen wir unser kunstreiches Zeitalter damit entschuldigen, daß wir auf politische Freyheit, mithin auf republikanische Strenge, die mit jener nothwendig zusammenhängt, keinen großen

*) Montesquieu esprit des loix liv. IV, chap. 7.

**) Espr. d. l. liv. XI, chap. 3.

Anspruch machen? Wollen wir sagen, wir seyen von einer Seite freyer, weil von einer andern gebundener? Oder wollen wir gar bekennen, die Künste können bey uns wenig schaden, weil sie überhaupt auf unser bewegtes, den Neuigkeiten aller fünf Welttheile Preis gegebenes, zerstreutes Daseyn wenig wirken?

Daß ein vom ästhetischen Urtheile geregeltes Leben, selbst wenn es zur anerzognen Sitte geworden, und überdies von den Mitlebenden beständig bewacht wird, trotz aller solchen unveränderlichen Bestimmtheit doch den Namen eines freyen Lebens verdiene; daß, mit Einem Worte, das ästhetische Urtheil der Sitz der Autonomie sey; dies, mein theurer Freund! steht uns zwar klar vor Augen. Wenn wir aber bemerken, daß diese Wahrheit aufs mannigfaltigste umnebelt ist, so ist der Grund hievon gewiß nicht einfach. In einem gebildeten Zeitalter, wie das unsrige und das des Platons, giebt es einerseits wirklich des Mannigfaltigen, was eine fast beständige Zerstreuung herbeybringt, sehr Vieles; (von der Schwärmerey, die leicht wächst, wenn man sie pflanzt, wollen wir nicht einmal reden;) andererseits klagte Schiller, die Kunst sey durch die Künstler gefallen, also durch diejenigen, welche das ästhetische Urtheil vorzugsweise wach erhalten

sollten; und das ist der Art, wie Platon die Dichter tadelt, nicht ganz so fremd, wie es wohl scheint. Denn wir sahen: er tadelt sie als Nachahmer, und als fortreißend zu ungeordneter Gemüthsbewegung. Dürfen wir denn gegen ihn behaupten, das Nachahmen und Fortreißen sey nicht Liebhaberey der Dichter, vollends der Maler und der Bildhauer? Vielmehr ich besorge, daß selbst bey sehr großen Dichtern oft genug ein Vergnügen, überhaupt nur zu gestalten, gestaltend zu künsteln, und künstelnd etwas, das wohl einem geistigen Wesen ähnlich wäre, hervorzuzaubern, da vorherrschend geworden ist, wo man statt poetischer Launen, die sich an ihrer eigenen Willkühr ergötzen, eher Ursache gehabt hätte sich klassische Productionen eines geläuterten Geschmacks zu versprechen. Wenn nun Platons Tadel, nach seiner wahren Absicht, mehr die Künstler trifft als die Kunst: so ist er hier offenbar schon mit Schillern auf Einem Wege. Es kommt aber hinzu, daß meist ältere, moralisch minder gebildete, Dichter diejenigen sind, deren schädliche Wirkung Platon zunächst vor Augen hatte; — Homer und Hesiodus. Das Gebiet der Ästhetik ist sehr weit umfassend; der große Homer, mit seinen unsterblichen Wunderwerken hat hier noch so wenig den Platz ausgefüllt,

daß in weiter Ferne von ihm, Sophokles den Ton des sittlichen Urtheils angeben konnte, wovon bey Homer bekanntlich nur sehr wenig zu spüren ist. Wie viele aber, und wie verschiedene, standen noch neben dem Sophokles, deren Gesammtheit Platon vor Augen hatte, indem er gegen die tragischen Dichter sprach! Im ästhetischen Universum — ich meine, in der ganzen Menge von Arten und Gattungen des Schönen und Häßlichen, oder des Löblichen und Tadelhaften, ist in der That das Sittliche, wenn wir bloß auf seinen Umfang sehen, ein so kleines Ländchen, daß, könnte es von jenem eine landchartenähnliche Zeichnung geben, man vielleicht Mühe hätte, dieses darauf zu finden. Daß aber manchmal Krieg zwischen den abgetheilten Bezirken entstehe, darüber würde man sich beym Anblick einer solchen Land-Charte gar nicht mehr wundern; und Bouterwecks Frage wegen des nicht seltenen Streits zwischen dem Sittlichen und irgend einem Ästhetischen von andrer Art, — diese Frage würde von selbst wegfallen. Die Erklärung ist leicht; sie ergiebt sich unmittelbar aus dem Blick auf die praktischen Ideen. Aber der Gegenstand ist ernst, und selbst traurig. —

Platon mochte einige, — er mochte viele, ja die meisten Künstler tadeln, welche zu seiner

Zeit wirkten. Das ist noch kein unbedingter Tadel der Kunst, — und am allerwenigsten trifft solcher Tadel das ästhetische Urtheil selbst, welches vielmehr die ganze Platonische Lehre beseelt, und von der spinozistischen scheidet.

Wir können nicht bloß, sondern wir müssen ihm zugeben, daß im weiten Reiche der Künste gar Manches vorkommt, was wir in der That nur deswegen nicht so strenge, wie Er, zurückweisen, weil wir wissen, oder meinen, daß es theils, verglichen mit andern wirksamen Potenzen, unbedeutend, theils zur Anregung einer ästhetischen Stimmung selbst nützlich ist. Sähen wir die Sache nicht aus diesem Gesichtspuncte, so würden wir ihm beynahe ganz beypflichten müssen. Und das würde geschehen, ohne nur im mindesten unserer Lehre von der Grundlage der Ethik Abbruch zu thun.

Oder steht etwan unsere Meinung vom Staate der Platonischen so sehr entgegen, daß wir, mit einigen Naturrechtslehrern, die bürgerliche Ordnung für eine rechtliche Zwangsanstalt halten sollten, welche wohl auch ohne Rücksicht auf sittliche Gesinnung der Bürger bestehen könnte? Wir wissen, daß eine solche Zwangs-Anstalt nicht einmal möglich ist, und noch viel weniger löblich.

Oder weicht etwan unsre Erziehungslehre in

den Hauptumrissen ab von der Platonischen Ansicht? Auch das nicht; wie wir denn glücklicherweise überhaupt nicht nöthig gehabt haben, uns in pädagogischen Dingen mit solcher Polemik zu befassen wie gegen die meisten philosophischen Schulen seit Kant. — Oder kümmert es uns etwa, was man von Platons Censur der Dichter im heutigen Paris denken möchte? Beynahe fürchte ich, auch das demokratische Athen werde die Platonische Republik wenig zeitgemäß gefunden haben.

Aus Platons Lehre redet das wahre praktische Interesse. Der Platonische Staat aber beruht auf der Erziehung; und beyde, mit wahrer Freyheit wohl vereinbar, auf einem solchen Determinismus, welcher in der Zurückweisung der Dichter und Theater seinen zwar nicht einzigen und vollständigen, aber äußerlich am meisten bezeichnenden, offenen — man möchte fast sagen: handgreiflichen — Ausdruck gefunden hat.

Nicht auf einzelne Kunstwerke, aber auf den ästhetischen Gesammt-Eindruck kommt es an, welchen die Jugend und die beweglichen Gemüther empfangen. Das ist der wahre Sinn jener Verbannung der nachahmenden Kunst. Hier würde es uns nichts helfen, wenn wir, was leicht wäre, gegen Nachahmung als Princip der Ästhetik uns

erklärten. Immerhin mag der Künstler nachahmen, nur soll er nicht darin sich gefallen; immerhin fortreißen, nur uns nicht im Affect stecken lassen; immerhin mögen sogar manche Kunstwerke nicht unmittelbar sittlich wirken; aber das Ganze der Kunst muß dennoch der Moralität dienen; denn die Macht der Kunst ist nicht zu bezweifeln, und es ist ein wahres Wort:

Μέγας ὁ ἀγὼν, μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

erklärten. Immerhin mag der Künstler nachahmen, nur soll er nicht darin sich gefallen; immerhin fortreißen, nur muß nicht im Affect stecken lassen; immerhin mögen sogar manche Kunstwerke nicht unmittelbar sittlich wirken; aber das Ganze der Kunst muß dennoch der Moralität dienen; denn die Macht der Kunst ist nicht zu bezweifeln, und es ist ein wahres Wort:

Μέγας ὁ ἀγών, μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι.

Werner

Herbart, Johann Friedrich,

Zur Lehre von der Freyheit des menschlichen Willens Briefe an Herrn Professor Griepenkerl

Göttingen 1836

Ph.pr. 634 d
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040827-8